N° 46. JUILLET 1923

# LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

## Le 6e Centenaire de la Canonisation de Saint Thomas d'Aquin

Il y aura six cents ans le 18 juillet 1923 que le pape Jean XXII canonisa saint Thomas d'Aquin en Avignon. Le Souverain Pontife a officiellement déclaré son désir de voir célébrer avec la plus grande solennité possible cette date mémorable. Une encyclique va paraître sur ce sujet. « *Nous célébrerons ce centenaire*, a dit S.S. Pie XI à l'Académie romaine de Saint-Thomas, *en remerciant Dieu de nous avoir donné en Thomas d'Aquin une révélation si belle et si ample de sa beauté infinie.* »

*La Vie Spirituelle* ne saurait demeurer indifférente à ces solennités. L'Ange de l'École est notre Maître. C'est de lui surtout que nous tenons la doctrine simple, sûre, profonde et large que nos lecteurs aiment tant; c'est autour de lui que nos collaborateurs se groupent, et si nombreux et

divers soient-ils, c'est grâce à lui qu'ils se rencontrent aisément dans l'unité d'un point de vue universel ; leur fidélité aux principes et à la méthode thomistes leur permet de donner cet enseignement si remarquable par son unité. Un si grand bienfait appelle la gratitude. Qu'on nous permette donc d'apporter une modeste contribution aux honneurs qui vont être rendus à notre Maître, dont Jean XXII disait, le 14 juillet 1322 : « Après les Apôtres et les premiers docteurs, Thomas d'Aquin est celui qui a répandu le plus de lumière dans l'Église de Dieu. »

# SAINT THOMAS

## Notes distinctives de sa sainteté

> « *Theologia ordinatur ad affectionem sive dilectionem caritatis* : La théologie est orientée vers l'amour de charité. »
> (S. Thomas, *In canticum, Prœmium, in fine.*)

La souveraine sainteté de Dieu, proposée pour modèle aux hommes devenus par adoption ses fils, ne peut être imitée par eux que de façon lointaine, déficiente et morcelée. Une multitude innombrable d'images reproduisent, chacune à sa manière, quelqu'un des traits de l'absolue beauté. La plénitude de grâce qui est dans le Christ notre Tête, se répand dans les saints, ses membres, avec une richesse inouïe de modalités et de nuances : c'est la beauté et la perfection de l'Église. *Adstitit Regina in vestitu deaurato, circumdata varietate* (Cf. IIª IIªe, q. 183, a. 1).

La sainteté consiste essentiellement dans la charité, vertu commune à tous les saints, vertu animatrice et forme de tours les autres. Tous les saints vivent d'amour, et cependant, « en chaque saint brille particulièrement une vertu, et cet éclat particulier, la promptitude avec laquelle il se porte aux actes de cette vertu, lui donnent sa physionomie propre, le distinguent de tous les autres et vérifient de lui ce que l'Église dit de chacun des confesseurs : « *Non est inventus similis illi, qui conservavit legem Excelsi* » (S. Th., *In Job*, lec. 2. Cf. Iª IIªe, q. 66, a. 2, ad 2).

Aussi bien, chaque saint a-t-il un nom propre et incom-

municable au livre de vie, ce qui n'empêche pas, entre tels ou tels des grands amis de Dieu, vivant ensemble au même lieu, à la même époque, ou à des siècles de distance, et aux endroits les plus éloignés du monde, d'avoir entre eux des ressemblances et des unions d'âme qui les font parfois plus pareils que des frères.

Or, ce qui est vrai des saints pris individuellement, par rapport au Christ « exemplaire de tous les saints », l'est aussi des grands ordres religieux, qui sont comme diverses écoles de sainteté. « Chaque ordre, dit sainte Catherine de Sienne, excelle dans une vertu particulière... bien que tous possèdent la charité, qui est le principe de toutes les vertus ». La perfection du corps mystique du Christ, les nécessités de l'Église, arche du salut, sa dignité et sa beauté, exigent non seulement qu'il y ait, en elle, diversité d'états et d'offices (II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 183, a. 2), mais encore, dans la vie religieuse elle-même, cette diversité de fins particulières — toutes orientées, comme à leur fin commune, vers la perfection de la charité — qui donnent à chaque famille religieuse sa physionomie personnelle, sa spiritualité propre.

Tout grand fondateur ou patriarche que Dieu suscite, à l'heure qu'il veut, dans le corps mystique de son Église, reçoit de lui, comme chef et Père de famille spirituelle, une sorte de grâce capitale. En sa personne Dieu réalise une image de son Fils qui devient à son tour *exemplaire*. Il en fait le type d'une forme spéciale de sainteté, d'un ensemble et d'un ordre particulier de vertus que les grands religieux ou les saints de cet ordre imiteront. Le fondateur fraye comme une voie nouvelle, dans laquelle, à sa suite, ses fils marcheront à Dieu, tous ressemblant au Père, mais chacun imitant surtout telle ou telle des vertus que le Père posséda dans une sorte d'éminente unité.

C'est ce que le Verbe de vérité disait un jour à sainte

Catherine de Sienne, à propos de saint Dominique et de saint François :

« A François mon petit pauvre fut propre la vraie pau-
« vreté, il en fit le principe de sa barque par affection d'a-
« mour... et si tu regardes la barque de ton Père Domini-
« que, mon cher Fils, il l'a ordonnée en un ordre parfait
« en voulant que ses fils fussent attentifs seulement à
« l'honneur de mon nom et au salut des âmes par la
« lumière de la science. De cette lumière, il a voulu faire
« son principe sans être pourtant privé de la pauvreté vraie
« et volontaire... Mais comme objet propre et spécial de sa
« religion, il avait choisi cette lumière de la science pour
« extirper les erreurs qui s'étaient élevées de son temps.
« Son office fut celui du Verbe, mon Fils unique, il appa-
« rut surtout au monde comme un apôtre, tant étaient
« puissants la vérité et l'éclat avec lesquels il semait ma
« parole, dissipait les ténèbres et répandait la lumière. Il
« est lui-même une lumière que je donnai au monde, par
« l'intermédiaire de Marie. » (*Dialogue*, Traité de l'Obéissance, chap. 5.)

Ainsi saint Dominique, après avoir longtemps vécu sous la règle et selon l'esprit de saint Augustin, le grand docteur, le grand disciple de l'Apôtre, fonde un Ordre tout voué à la contemplation pleine d'amour, à la défense savante et à la diffusion de la Vérité. Il est lui-même, comme saint Paul, le héraut de la Vérité, et quand on cherche à qui le comparer, c'est à l'Apôtre qu'on pense naturellement. Il lui ressemble par la hauteur de sa contemplation, la puissance irrésistible de sa parole, les hardiesses saintes de sa prédication, fruit merveilleux de son oraison sublime, sa passion brûlante de la pureté de la doctrine, son amour de l'Église, l'infatigable et intrépide activité de sa vie voyageuse de « Semeur du Verbe ».

On trouve chez tous les saints de son Ordre, avec des

nuances très richement variées, cet amour ardent de la vérité, qui n'est qu'un des aspects de l'amour de Dieu, la « douce Vérité première ». Il marque très fortement de son empreinte tous ses Fils et toutes ses Filles. Frères prêcheurs et Sœurs prêcheresses sont, dans la mesure où ils possèdent l'esprit de leur Ordre, des apôtres, c'est-à-dire des contemplatifs dont l'âme rayonne des clartés qu'elle a reçues dans la contemplation.

Ces remarques, qui ne sont pas neuves, auront peut-être paru nous arrêter au seuil de notre sujet ; mais, outre qu'elles sont très « fondées en saint Thomas », bien que nous en ayons plutôt emprunté la formule à sainte Catherine de Sienne, son ardente sœur, elles nous introduisent vraiment au cœur même de ce que nous nous proposons de dire :

Il s'agit de caractériser la sainteté du plus glorieux des fils de Dominique. Nous l'aurons fait si nous montrons qu'il a été le Frère-prêcheur-type, et qu'en lui, Dieu s'est plu, avec un tendre amour pour son Église, à réaliser l'idéal dominicain.

Qu'on ne dise pas : La rayonnante sainteté de l'Ange de l'école déborde ce cadre étroit comme son influence doctrinale s'étend au-delà de la famille dominicaine, et c'est diminuer la gloire du Docteur commun de l'Église que de voir seulement, en lui, la réalisation parfaite d'une forme de vie religieuse. Au contraire, pensons-nous, dire ce qu'il est par rapport à son Ordre, c'est définir sa place dans l'Église même. Il est « Docteur commun », *Doctor communis*, de l'Église universelle parce qu'il est le premier dans l'ordre de la Vérité, dans l'ordre dont Honorius III, en le prenant sous sa spéciale protection, avait prédit qu'il serait celui des *champions de la foi* et des *vraies lumières du monde*.

*
* *

Nul ne s'étonne de voir présenter la Vierge de Sienne, par exemple, comme la vivante réalisation de l'idéal dominicain : ses effrayantes mortifications, ses flagellations d'une cruauté inouïe, sa contemplation toute céleste, sa doctrine de feu, non apprise dans les livres mais reçue directement de la Vérité première, son zèle dévorant pour le salut du monde, sa passion d'amour pour le « corps mystique », son apostolat prodigieux, sa mission, la plus extraordinaire sans doute qu'une femme ait eue jamais dans l'Église, font d'elle la vivante image de l'apôtre Dominique. Image qui attire et fixe le regard d'autant plus que sa faiblesse de femme l'écartait davantage de ce rôle exceptionnel.

Mais, si l'on n'est pas entré dans l'intimité de saint Thomas d'Aquin, — en dépit d'ailleurs d'un commerce prolongé avec sa pensée spéculative, — on ne voit pas tout d'abord avec quelle plénitude s'épanouit en lui la vie dominicaine, et l'on est frappé par des dissemblances évidentes entre lui et son Père saint Dominique :

Certes, dit-on, il apparaît bien comme un parfait religieux. Religieux prêcheur, on le voit quitter sa chaire de professeur pour monter dans des chaires d'église et parler au peuple. Mais l'apostolat est chez lui, semble-t-il, au second plan. Saint Dominique est pris tout entier par ses travaux apostoliques et ne laisse pas d'œuvre écrite. Saint Thomas est surtout homme de science, et son œuvre, à ne regarder même que son étendue, est une des plus considérables que jamais homme ait écrite. Tandis que saint Dominique fonde son Ordre dans la tourmente, saint Thomas mène une vie relativement tranquille, dans le silence et le recueillement de couvents organisés et florissants, où

il se livre sans obstacle à son labeur studieux. — Il est philosophe autant que théologien, et, en tous cas, c'est uniquement sous l'aspect du théologien spéculatif que son œuvre immense le révèle. S'il parle de la contemplation, c'est en théoricien qui agence des concepts, non en homme qui raconte ses expériences mystiques. On voit bien qu'il lutta contre les hérésies, mais rien, dans ses pacifiques combats de plume, ne rappelle l'âpreté des luttes soutenues par saint Dominique dans le midi de la France, en proie à l'hérésie albigeoise.

Pareils jugements sur la personne et l'œuvre de saint Thomas d'Aquin seraient non seulement superficiels, mais encore erronés. La vérité est que les différences accidentelles recouvrent une ressemblance étroite entre le patriarche et son glorieux fils.

Si l'Ordre de saint Dominique devait être celui des champions de la foi et des vraies lumières du monde, saint Thomas est, par excellence, cette lumière et ce champion. Le calme et la sérénité de ses écrits de combat démontrent la pacification parfaite de son âme, tout orientée vers la *vision et à la tradition de la vérité*, mais ne prouvent aucunement que la lutte elle-même n'ait pas été très chaude, très ardente, ou que l'enjeu de cette lutte ne fut pas ce qu'il y a de plus essentiel à la foi et à la vérité chrétienne : il n'est pas de plus beau soldat que celui dont l'âme est tranquille au plus fort de la mêlée, et qu'une paix supérieure pacifie en lui-même, malgré le fracas de la guerre. A y regarder de près, on verra que la placidité de saint Thomas, toute semblable à celle de saint Dominique, est de cette sorte. (Nous verrons pourquoi : la béatitude des pacifiques est celle qui répond au don de sagesse.) Saint Thomas lutta, sans relâche, contre tout ce qui menaçait la raison humaine et la foi catholique. Le terrain ne fut pas le même que celui où avait combattu Dominique, mais les

erreurs spéculatives des disciples d'Averroès, contre lesquels entre autres il batailla, ne mettaient pas moins en péril la foi chrétienne que l'hérésie albigeoise. Descendues des universités, qu'elles commençaient à contaminer, parmi le peuple, elles n'auraient pas moins ravagé sa foi. Saint Thomas, d'ailleurs, est moins le champion de l'Église, à une heure déterminée de sa vie, dans un de ses périls historiques, que son défenseur perpétuel, pour la suite des siècles. Héritier de toute la pensée humaine et de toutes ses certitudes, témoin incomparable de toute la pensée chrétienne, de toute la tradition qu'il s'était assimilée grâce à un labeur qui confond et à une mémoire absolument prodigieuse, ordonnateur unique de la Vérité, de toute la vérité humaine et divine, philosophe par excellence de l'Église et davantage encore son théologien, il défend et il sauve sa doctrine pour toujours. Non seulement il triomphe, de son vivant, de toutes les erreurs et hérésies qui compromettaient alors la vérité catholique, mais il laisse, dans son œuvre écrite, des armes qui ont permis depuis près de sept siècles, permettent encore et permettront toujours de combattre efficacement et de ruiner les erreurs qui périodiquement s'attaquent aux certitudes de la raison humaine ou aux dogmes de foi.

L'universalité et la hauteur de ces principes assurent à son œuvre philosophique et théologique la pérennité. Sur la portée de cette œuvre spéculative, nous n'avons pas à insister ici. Il nous suffit de la rappeler pour signaler le rôle apostolique de saint Thomas. Il est le grand convertisseur d'hérétiques, le grand illuminateur des fidèles, le gardien de l'intégrité de la très sainte foi : il n'est pas, après celui des Apôtres eux-mêmes, de rôle apostolique plus universel que le sien.

Or, — et c'est un point sur lequel on ne saurait trop insister, — saint Thomas n'a pas eu dans l'Église cet

incomparable rôle apostolique, seulement parce qu'il fut le plus grand des philosophes, ou le plus lumineux des théologiens spéculatifs, en un mot *le plus savant des saints*, mais parce qu'il fut *le plus saint des savants*. Son œuvre doctrinale n'est pas moins le miracle de sa sainteté que celui de son génie. Il a été si grand philosophe et si grand théologien, il est *la claire lumière de l'Église* et son *Docteur commun*, surtout parce qu'il est un très grand saint, un contemplatif de la trempe d'âme d'un saint Jean de la Croix. La forme volontairement dépouillée de ses écrits ne doit pas donner le change, non plus que la paix et la sérénité de ses discussions. Son charisme est celui de la clarté et de l'exposition lumineuse des raisons objectives, et non celui des auteurs mystiques décrivant, pour enflammer les âmes de l'amour dont le cœur brûle, leurs rapports intimes et personnels avec Dieu.

Il expose à la manière des purs spéculatifs, maniant les concepts et le « discours » avec une puissance et une virtuosité inégalées et inégalables, mais il a vécu en mystique profond, et c'est dans une contemplation sans discours, encore plus que dans le labeur opiniâtre de l'étude, qu'il a puisé la lumière, cette lumière qu'il nous dispense avec une si merveilleuse libéralité — *quod sine fictione didici, sine invidia communico* — et dont il a renfermé tout l'éclat dans ses articles de diamant. *Quot scripsit articulos, tot fecit miracula.*

Saint Thomas, et c'est là le secret de sa doctrine et de sa science, a cherché et trouvé la Sagesse dans toute l'ample portée de ce mot riche de sens divers : *la pure sagesse humaine* de la raison naturelle (*métaphysique*), la *théologie, sagesse humano-divine* — divine dans ses principes surnaturels : les vérités de foi, humaine dans ses procédés discursifs —, mais aussi et surtout cette *Sagesse proprement divine, don de l'Esprit-Saint*, qui fait juger toutes choses

par rapport à Dieu, aimé et expérimenté dans la connaissance savoureuse de l'Esprit. Et ces trois sagesses s'harmonisent dans son âme d'une manière si parfaite que leur étude en lui permettrait de définir la perfection idéale et théorique de leurs rapports. Bien loin qu'aucune nuise à l'autre ou entrave son développement, elles se servent réciproquement et se prêtent, à des points de vue divers, leur concours et leur aide. Aucune ne sacrifie rien de ses droits, mais s'épanouit selon ses exigences propres, servies par celle qui est au-dessous d'elle, et la servant en retour, comme un maître son serviteur, par ses bienfaits. La sagesse naturelle ne perd pas son caractère de science suprême de l'ordre strictement rationnel, ne consent aucun abandon de la rigueur de sa méthode, de son indépendance et de sa liberté légitimes. Utilisant toutes les disciplines inférieures qu'elle contrôle, juge et défend, elle préside à leur chœur, en noble reine qu'elle est. Mais elle se soumet humblement, dans un service qui est sa gloire, à la Sagesse dont les principes viennent d'en haut, et qu'éclaire une autre lumière, celle de la foi, directement irradiée par la Vérité première. Elle lui prête ses certitudes propres, ses principes et ses conclusions, ses procédés rationnels, et la raison, éclairée par la foi, peut ainsi chercher scientifiquement une certaine intelligence des mystères révélés auxquels elle adhère sans les voir, les défendre contre ceux qui en contestent la possibilité ou la réalité, les organiser en un corps de doctrine, chercher à en dégager, en les rapprochant entre eux ou de vérités rationnelles, toutes les conséquences qu'ils contiennent virtuellement, travailler à amener d'autres âmes à la vérité révélée en écartant les obstacles intellectuels qui s'opposent à l'infusion par Dieu de la lumière et de la vertu de foi, garder, à toutes les âmes qui le possèdent, ce bien précieux de la Vérité divine.

Malgré leur caractère discursif et leur mode humain, ces deux sagesses ou sciences suprêmes sont déjà divines à des titres divers : la première, parce qu'elle atteint Dieu, au moins au terme de sa recherche, et pour autant qu'il se montre en ses œuvres à la raison naturelle ; la seconde, parce qu'elle a pour principal objet Dieu lui-même, Dieu comme Dieu, et que, traitant ses œuvres divines, elle en juge par rapport à Dieu connu dans le mystère intime de sa vie, sur son propre témoignage. Elles ne suffisent pas. Une sagesse plus haute, la sagesse d'amour, doit les continuer, les dépasser, les vivifier, orienter tous leurs actes vers son acte à elle qui est de juger de tout en fonction ou en dépendance de la divine charité.

La première ne suffirait à l'homme que si l'homme n'avait pas de fin surnaturelle, mais elle est nécessaire pour la seconde, qui ne peut pas la suppléer et qui ne saurait exister sans elle. La seconde serait peu de chose sans la troisième, et cette dernière est la seule qui suffise pour mériter à l'homme le nom de *sage*. Mais si la sagesse surnaturelle de l'Esprit-Saint inspire et commande les recherches laborieuses de la sagesse philosophique et de la théologie acquise, et si, dans un concert parfait, elles se développent ensemble, en s'aidant réciproquement à grandir jusqu'à leur plénitude, la perfection de l'homme qui les possède est du type le plus haut. Voilà ce qui fait la hauteur suréminente de la sainteté de saint Thomas. Qui aurait compris le rapport en lui des trois sagesses, aurait pénétré le fond de son âme, verrait ce qu'il est dans la pensée divine, pourrait dire son nom, son nom de grâce et de gloire.

Or, la vie dominicaine tend de soi à réaliser cette subordination parfaite des trois sagesses, et c'est ce qui justifie ce que nous avons dit du caractère proprement dominicain de la sainteté du grand Docteur. Ses écrits ne livrent pas, de prime abord, l'intimité de son âme, mais, en rappro-

chant de sa doctrine sur les rapports entre la science et l'amour, la théologie et la sainteté, les exemples de sa vie, peut-être pourrons-nous voir qu'en définissant des essences, il a fait son propre portrait, et, dès lors, comprendre, que, sa doctrine et sa vie étant indissolublement liées, il n'est possible de pénétrer l'une qu'à condition d'imiter l'autre.

C'est, au reste, ce que l'Église nous fait demander à la fois, par les mérites de notre saint : ... *quae docuit intellectu conspicere, et quae egit imitatione complere.*

* * *

Absolument parlant, enseigne saint Thomas, l'intelligence est une faculté plus noble que la volonté, et la connaissance plus noble que l'amour, parce que le vrai, objet de l'intelligence, a le primat sur le bien, objet de la volonté et, parce que la volonté résulte de l'intelligence, la suit et en dépend comme de sa cause; mais, chez l'homme, ici-bas, et par rapport à Dieu, l'acte de volonté l'emporte en excellence sur l'acte de l'intelligence, parce que l'intelligence, tant qu'elle ne voit pas Dieu dans la Patrie, l'atteint dans ses idées, et, recevant Dieu, à sa manière, en elle, le rabaisse, pour ainsi dire à sa mesure humaine, tandis que la volonté, se portant, dès ici-bas comme au ciel, vers Dieu tel qu'il est en soi, est, dans son acte même, élevée jusqu'à lui.

Ainsi donc, en cette vie, l'amour de Dieu vaut mieux que la connaissance, *melior est amor Dei quam cognitio.* Mais au ciel, l'intelligence reprend son essentielle primauté; c'est dans son acte, dans la vision, que consiste formellement notre béatitude (l'amour et la joie ne venant qu'après, selon l'ordre des puissances), parce que l'intelligence est unie à Dieu, immédiatement, dans la lumière de gloire, plus parfaite que l'*habitus* de charité.

La perfection d'ici-bas consiste donc dans la charité, mais la vie éternelle est de *connaître* Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ. *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti, Jesum Christum* (Joan. XVII, 3).

Aussi, il y aura comme une conciliation des exigences du primat absolu de l'intelligence, et du primat relatif et temporaire de la volonté, dans une vie où toute connaissance, ayant pour principe de son exercice l'amour, aura encore l'amour pour terme, parce qu'elle « se tourne à aimer ». La contemplation de Dieu entreprise par amour et s'achevant en amour, tel est donc l'idéal de la vie humaine (cf. IIª IIæ, q. 180, 1) : Contempler Dieu pour la joie de le voir, parce qu'on l'aime et que l'amour ne se contente pas d'une vue superficielle, mais veut pénétrer dans l'intimité de l'ami : *Amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere et sic ad interiora ejus ingreditur* (Iª IIæ, q. 28, a. 2); scruter par amour, sous l'influence de l'Esprit qui est l'Amour de Dieu, les profondeurs de Dieu — *Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei* (I Cor. II, 10) —, regarder Dieu, jouir de cette vue et s'enflammer davantage d'amour pour Celui dont on entrevoit la beauté, voilà la perfection, la sainteté, la Sagesse. Se proposer directement de connaître pour mieux aimer, aimer afin de mieux connaître, subordonner toute connaissance et toute activité à la sagesse d'amour, telle est l'anticipation la plus parfaite de la vie du ciel.

Mais qu'est-ce donc que la Sagesse d'amour? « La rectitude du jugement, dit saint Thomas, peut venir de l'usage « parfait de la raison (laissée à ses seules forces naturelles « ou éclairée par la foi), ou bien d'une sympathie profonde, « d'une sorte de communion à la nature des choses dont « il faut juger — *per quamdam connaturalitatem ad ea de*

« *quibus est judicandum*. Qui connaît la science des mœurs « juge bien de la chasteté par l'usage correct de la raison, « mais le chaste en juge par connaturalité. De même, « juger des choses divines par l'usage correct de la raison « est l'œuvre de la sagesse, vertu intellectuelle, mais en ju- « ger par communion de nature est l'œuvre de la Sagesse, « don de l'Esprit. *Hierotheus est perfectus in divinis, non « solum discens, sed et patiens divina.* Or, cette sympathie, « cette connaturalité aux choses divines se fait par la cha- « rité qui nous unit à Dieu, selon le mot de Paul aux « Corinthiens : *Qui adhère à Dieu est* (avec lui) *un seul « esprit.* Ainsi la Sagesse-Don a sa cause dans la volonté : « la charité. Elle est essentiellement dans l'intelligence « dont c'est l'acte de juger » (II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 45, a. 1).

Le sage, répètent à l'envi les disciples de saint Thomas, commentant le Maître, juge des causes suprêmes ou divines, par une sorte d'expérience intérieure qu'il a de Dieu et des choses divines, dans le goût, dans l'affection et la délectation ou toucher intérieur de la volonté.

Dieu, par la charité, s'unit à l'âme, la pénètre dans son être le plus intime — *invisceratur nobis* —, et l'âme, éprouvant cette présence, juge de toutes choses par rapport à lui. C'est là la sagesse d'amour : « L'amour de Dieu est une glorieuse sagesse » (Eccl. 1, 13).

C'est une sagesse infuse. L'homme la reçoit, quand il s'y est disposé, mais ne l'acquiert pas. Dieu peut, à l'occasion, infuser, dans une âme, la sagesse métaphysique ou théologique qui normalement s'acquiert dans les labeurs de l'école, mais la sagesse mystique et affective qui juge des choses divines par expérience et par goût ne peut être qu'infuse.

Sagesse acquise et sagesse infuse sont si distinctes qu'elles sont séparables. Celle-ci ne suppose pas nécessairement celle-là, puisque d'humbles âmes sans culture

humaine possèdent à des degrés éminents ce don surnaturel, et, sans rien connaître des termes et distinctions de l'école, jugent avec une rectitude parfaite, et parlent avec une impeccable sûreté des mystères les plus hauts de notre foi, confondant ainsi « la sagesse des sages et la prudence des prudents ». La sagesse acquise ne suppose pas nécessairement la charité et ne s'épanouit pas nécessairement en amour. La sagesse théologique suppose la vraie foi, sans laquelle elle n'est qu'un cadavre, parce que c'est la foi qui fait tenir, avec une certitude divine, les principes, et que, sans la vertu de foi, les articles de foi ne sont qu'objets d'opinion insuffisants à fonder une science ; mais le processus métaphysique qui fait connaître et déduire les conclusions, peut se rencontrer chez un juste ou un pécheur. Un théologien peut raisonner correctement, défendre avec énergie et bonheur les vérités de foi, sans avoir au cœur une charité ardente, voire en se proposant des fins ambitieuses ou déshonnêtes. La science même théologique risque de dessécher le cœur et de produire une vaine enflure. « La pure et simple spéculation meut peu, sinon à la vanité », dit Jean de Saint-Thomas.

Aussi bien, l'étude même théologique, si elle n'a pour fin que le savoir, et non le progrès dans l'amour et l'édification, n'est pas œuvre de vie contemplative, sinon au sens où les purs philosophes entendent ce mot (*In Canticum*, Proœmium et cap. 1). Mais si elle est ordonnée à l'amour, et commandée par lui, l'étude même des sciences purement humaines appartient alors à la vie contemplative, au sens théologique, parce qu'elle conduit, comme par la main, à l'amour de Dieu, *per hujusmodi studium manuducimur in amorem Dei.* Plus une étude approche de Dieu par son objet, plus elle est susceptible de conduire ainsi à la charité. La théologie qui étudie Dieu lui-même sous la lumière de foi est donc, de sa nature, une science

qui le fait aimer. *Theologia ordinatur ad affectionem sive dilectionem caritatis* (*In Cant.*, loc. cit.).

Et c'est pourquoi (cf. IIª IIᵃᵉ, q. 188, a. 5) l'étude peut tenir une si grande place et même être la fin propre d'un Ordre religieux. Excellente pour toute forme de vie religieuse, parce qu'elle refrène les concupiscences de la chair et le désir des richesses, elle l'est très spécialement pour les Ordres voués à la contemplation, car elle préserve des erreurs où l'ignorance fait si aisément tomber les contemplatifs, et dispose, par ses lumières propres, aux lumières supérieures de l'oraison surnaturelle ; pour les Ordres mixtes ou apostoliques dont l'activité procède de la plénitude de la contemplation, car elle prépare très efficacement et étend le rayonnement de cette activité apostolique. « Elle est nécessaire pour prêcher, pour exhorter sainte-« ment, confondre les adversaires de la foi... Sans doute « les Apôtres n'eurent pas à se livrer à l'étude. L'Esprit-« Saint leur suggérait ce qu'ils avaient à dire, mais les « autres, qui ne peuvent compter sur des illuminations « directes de l'Esprit, doivent acquérir la science par l'exer-« cice quotidien » (*ibid.*).

Elle sera donc le grand devoir d'état du religieux dominicain, dont l'idéal est précisément de contempler et d'illuminer, en donnant aux autres, sous l'impulsion de la charité, la doctrine de vérité approfondie dans le labeur humain et l'oraison conjugués (Cf. IIª IIᵃᵉ, q. 188, a. 6). Il n'atteindra pas à la perfection de la charité sans l'étude, et son étude ne donnera son fruit que si elle est vivifiée par une oraison pleine d'amour.

*
* *

C'est la doctrine et c'est la vie de saint Thomas. La mer-

veille de sa sainteté est la perfection incomparable avec laquelle cette doctrine fut vécue.

L'enfant, à qui on n'avait pu arracher le parchemin contenant le salut à Marie, reine et trône de la divine Sagesse, était déjà sous l'influence manifeste du don de sagesse, quand, à l'âge de cinq ans, il allait, répétant à son maître la question qu'il devait si lumineusement résoudre : « Qu'est-ce que Dieu ? » Déjà il est pris par l'amour, et c'est pourquoi il veut connaître. A mesure qu'il connaîtra mieux, il aimera plus profondément, et cet amour croissant, principe à son tour d'une connaissance plus lumineuse, allumera sans cesse, en son cœur, avec une flamme plus vive d'amour, une soif plus ardente de connaître et de rayonner autour de lui par la lumière de la vérité, la chaleur de l'amour.

La *Sagesse* et la *paix* sont sœurs. La paix, tranquillité de l'ordre, est la béatitude propre à la Sagesse, dont c'est le rôle essentiel de saisir l'ordre ou de le faire. *Sapientis est ordinare.*

Au Mont-Cassin, devant la splendide nature et dans la *paix* bénédictine, Thomas d'Aquin fait la paix dans sa demeure intérieure et est initié par Dieu à la contemplation, en même temps que ses maîtres lui apprennent les rudiments des lettres humaines.

A Naples, au milieu du peuple bruyant des écoliers, son désir de connaître et d'aimer son Dieu l'oriente vers l'Ordre tout jeune encore, mais déjà glorieux, de saint Dominique. Il revêt l'habit blanc des prêcheurs. Il a, dès le début, pleine conscience d'avoir trouvé sa voie. Il se sent fait pour l'Ordre de saint Dominique. Rien ne pourra le faire renoncer à la famille religieuse qu'il a choisie, ni les violences brutales de ses frères, ni les supplications de sa mère, ni les stratagèmes naïfs de ses sœurs, ni, plus tard, les convenances et les nécessités familiales.

La réclusion d'un an dans le château des Comtes d'Aquin, tout entière employée à lire le livre de Dieu, le fait entrer dans l'intimité de la divine Sagesse.

Dès que la liberté lui est rendue, il accourt d'Aquin à Paris et trouve, dans les renoncements de la vie religieuse, dans l'absolue fidélité avec laquelle il se soumet à la règle dominicaine, l'aide dont son âme a besoin en sa recherche passionnée de la « belle lumière d'amour ».

La pauvreté volontaire est le premier fondement de la perfection de la charité : *ad perfectionem caritatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas* (IIª IIæ, q. 186, a. 3). Les richesses servent peu à la vie contemplative, elles y sont plutôt un empêchement, car le souci qu'elles donnent gêne le repos de l'esprit, si nécessaire à qui contemple (Ibid., ad 4). Il parlait d'expérience, sachant quelle liberté lui avait donnée le renoncement total aux biens temporels. Tocco dit de lui : « De noble race, « il pouvait posséder les richesses. Tant qu'il en eut il les « méprisa, et quand il n'en eut plus il n'en demanda pas. « A l'exemple de Salomon, il ne demanda rien d'autre que « la sagesse divine qu'il aimait », et l'Église applique avec une tendresse spéciale à saint Thomas le texte de Salomon : « L'esprit de sagesse est venu sur moi, je l'ai préféré aux « sceptres et aux couronnes, et j'ai estimé de nul prix les « richesses auprès d'elle. Je ne lui ai pas égalé les pierres « les plus précieuses, car tout l'or du monde n'est, auprès « d'elle, qu'un peu de sable » (Sap. VII, 8-9).

La *pureté* est en relation étroite avec la Sagesse, comme l'opposé de celle-ci : la *sottise* — *hebetudo sensus spiritualis* — est en relation étroite avec la luxure et l'impudicité. Aussi la continence parfaite est-elle requise, comme la pauvreté, à l'état perfection qui est l'école de l'amour, sans lequel il n'est pas de sagesse (IIª IIæ, q. 186, a. 4). Ce que furent la pureté et la virginité de saint Thomas, sa victoire

sur la tentation vivante, qu'il met en fuite en la poursuivant d'un tison ardent, l'apparition des anges qui le ceignent du cordon mystérieux, le disent assez. Il fut, dès lors et toute sa vie, absolument immunisé contre toute tentation charnelle. A quelle domination parfaite de la raison sur ses sens Dieu l'avait élevé, il l'avoua, avec une candeur exquise, à Raynald, son cher compagnon, et celui-ci, entendant sa suprême confession, le trouva pur comme un enfant de cinq ans. Et il daigna apparaître après sa mort pour témoigner lui-même de l'absolue virginité dans laquelle Dieu l'avait gardé. Son corps n'appesantissait pas son âme, dont la liberté d'essor fut comme celle d'un esprit pur. C'est là son premier titre au nom de Docteur Angélique (1).

(1) Il en a d'autres : les voici tous, d'après le docte et pieux Contenson : « Les chefs de l'Église lui ont donné le nom de Docteur Angélique : 1° à cause de l'angélique pureté, *qua in carne, praeter carnem vixit*, et de l'absence totale de tout sentiment de passion impure, après sa victoire célèbre. — 2° parce que, comme disent les Carmes de Salamanque, si, par possible ou par impossible, Dieu commandait à un ange de s'incarner, et de penser, à la manière humaine, *per conversionem ad phantasmata*, en composant, en divisant, en discourant, cet ange ne penserait pas avec plus de rapidité, de subtilité et de perfection que saint Thomas ; et il ne semble pas qu'il soit possible, selon le cours de la nature, de trouver, dans un corps humain, une pénétration d'esprit, une supériorité d'intelligence, une abondance d'espèces acquises, une fidélité de mémoire, une rapidité de raisonnement plus grandes qu'en saint Thomas. — 3° parce que, tout en demeurant dans le corps et sur la terre, spirituellement il était dans le ciel et vivait avec les anges, et cela si facilement, qu'il était ravi à volonté. (C'est ce que note aussi Cajetan, in II° II°, q. 175, a. 2). — 4° parce que, de même que les anges sont immatériels substantiellement, pleins de sagesse et d'intelligence, immobiles dans la décision de la volonté, ainsi saint Thomas excelle par l'immatérialité de l'éclat virginal, par une intelligence inondée de lumière, une volonté affermie dans le bien. — 5° Il y a, dans les Anges, dit Denys, un triple mouvement : « le circulaire » qui les fait tourner en un circuit sans terme de connaissance et d'amour, autour du centre de la divinité ; « le droit » par lequel ils vont en ligne directe de Dieu aux créatures, des créatures à Dieu ; « l'oblique » par lequel ils vont et viennent

On n'atteint pas non plus à la sagesse d'amour sans l'*obéissance*, sans la docilité aux maîtres de la vie spirituelle, aux règles de perfection de son Ordre, et à leurs interprètes, les supérieurs, pas plus qu'on n'atteint à la sagesse humaine sans une docilité parfaite à l'être et au vrai, ou la sagesse théologique sans une docilité parfaite aux sources, à toutes les sources de la vérité révélée. Saint Thomas pratiqua cette obéissance universelle de la vie monastique, par laquelle le religieux se livre à Dieu totalement avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il a (II$^a$ II$^{ae}$, q. 186, a. 4).

Elle explique ses progrès dans l'amour, comme l'obéissance de l'esprit à la lumière du vrai venant de Dieu, des choses ou de l'homme, explique la hauteur et la perfection de sa doctrine.

Son obéissance fut prompte et parfaite, même quand l'humilité, entrant avec elle en une sorte de conflit, la rendait plus douloureuse, par exemple lors de sa promotion précoce au doctorat, qui lui arracha tant de larmes, parce que sa science lui semblait insuffisante.

Car saint Thomas fut l'*humilité* même. Il sait que l'orgueil barre la route à la sagesse, nuit indirectement à la connaissance spéculative, en portant l'orgueilleux à ne se soumettre ni à Dieu, pour recevoir de lui la connaissance de la vérité, ni aux hommes, et ruine directement la connaissance affective et mystique parce que l'orgueilleux se délecte en sa propre excellence, se dégoûte par là de l'excel-

de Dieu aux créatures, des créatures à Dieu. Or le saint Docteur imite cet ordre dans sa *Somme* d'or. Il s'occupe d'abord de Dieu, puis il descend aux créatures et remonte à Dieu fin dernière, enfin, dans le Christ, il contemple à la fois la divine et l'humaine nature. — 6° Il mérite le titre d'*Angélique* parce qu'il a écrit des anges, angéliquement, et qu'il a *dépeint* leur nature, leur distinction, leurs hiérarchies, leurs puissances et leurs états, comme s'il les avait vus ou comme s'il était un ange. » *Theologia mentis et cordis* (Ed. Vivès, t. I, p. 399).

lence de la vérité et se rend incapable d'en savourer la douceur. Il sait que Dieu se cache aux sages orgueilleux et se révèle aux humbles. Il a compris le mot de l'Ecclésiastique : *Si inclinaveris aurem tuam* (*scilicet humiliter audiendo*), *excipies doctrinam* (VI, 34), et celui des Proverbes : *Ubi est humilitas, ibi et sapientia* (XI, 2), qu'il cite et commente avec profondeur (IIª IIæ, q. 162, a. 3, ad 1). Il s'était appris au Mont-Cassin, déjà, à pratiquer les douze degrés d'humilité distingués par saint Benoît et dont il donne la plus lumineuse des justifications, avec un tendre et filial respect de la pensée du grand patriarche (IIª IIæ, q. 161, a. 6).

La taciturnité qui le fait surnommer le « grand bœuf muet », le soin qu'il met à s'effacer, à ne pas laisser soupçonner sa science, sa sérénité imperturbable dans la controverse, la modestie de ses exposés, la douceur étonnante de ses réponses à des contradicteurs, même discourtois, violents ou déloyaux (Guillaume Tocco, *Vita*. Bollandistes, 7 mars, p. 666), la fuite des honneurs, le refus constant de l'évêché de Naples, que lui offre le Pape à plusieurs reprises (Tocco, p. 671), son complet effacement devant la vérité qu'il cherche seule, la bénignité de sa conversation, son empressement à rendre service au premier frère inconnu, sont les effets de cette humilité dont Tocco raconte tant de traits exquis. Citons le dernier : Raynald se lamentait, le voyant malade, à Fossa-Nova, parce qu'il avait espéré qu'au Concile de Lyon, où il accompagnait son maître, celui-ci recevrait quelque insigne dignité (le cardinalat sans doute), qui illustrerait sa famille et son Ordre, mais Thomas lui dit : « Mon fils, ne t'inquiète pas « de cela. Entre autres grâces, j'ai demandé à Dieu et « obtenu qu'il me prendrait à mon humble rang, et qu'au- « cune dignité ou charge ne m'en retirerait » (Tocco, p. 676). « Le saint Docteur, dit le pieux biographe, se

contentait du seul amour de la divine sagesse, « il était au-dessus de toute dignité temporelle » (ibid.). N'avait-il pas avoué, dans la simplicité de son âme, au même compagnon : « Grâce à Dieu, jamais ma science, ma chaire de « maître, ni aucun acte scolaire, ne m'ont donné aucun « mouvement de vaine gloire; et si un premier mouve- « ment prévenant la raison s'est produit, je l'ai réprimé par « ce jugement même de la raison »? (Tocco, p. 666.)

Ces brèves mentions de la pauvreté, de la pureté, de l'obéissance et de l'humilité du saint Docteur suffisent pour montrer comment, en lui, les vertus servantes de la charité le disposaient à la contemplation et à la sagesse d'amour ; elles indiquent déjà qu'il y eut dans l'âme de saint Thomas comme une restauration parfaite de la primitive innocence, de l'ordre et de la paix des facultés et des puissances; mais, pour pénétrer à fond et connaître parfaitement l'équilibre de cette âme, il faudrait prendre, une à une, toutes les vertus dont il définit, dans la *Somme*, la nature et les rapports mutuels, et en chercher, dans sa vie, les manifestations. Ce serait un labeur très doux. Il montrerait que l'harmonie intérieure de l'âme du saint Docteur est toute semblable à l'ordre parfait de sa doctrine, et l'on verrait mieux comment ces deux harmonies s'expliquent l'une par l'autre : Tout est surbordonné à la charité, la plus haute des vertus, et au plus haut des dons qui épanouissent l'amour, celui de sagesse, dans la vie du Saint comme dans son œuvre, dans son œuvre comme dans sa vie.

Parmi les textes du saint Docteur où l'on peut entrevoir quelque chose de cette harmonie de sa vie, il faut relire sa belle prière à la Sainte Vierge :

« O très bienheureuse et très douce Vierge Marie, Mère « de Dieu, très pleine de toute bonté, fille du souverain « Roi, Reine des Anges, Mère de tous ceux qui croient,

« dans le sein de votre miséricorde, aujourd'hui, tous les « jours de ma vie je dépose mon corps, mon âme, tous « mes actes, pensées, volitions, désirs, paroles, actions, « ma vie tout entière et ma fin. Que par vos suffrages tout « soit ordonné au bien selon la volonté de votre bien-aimé « Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ ; soyez, ô Notre-Dame « très sainte, mon aide et ma consolatrice contre les embû- « ches et les filets de l'antique ennemi et de tous mes « ennemis. De votre aimé Fils, Notre-Seigneur Jésus- « Christ, daignez m'obtenir la grâce de pouvoir résister « fortement aux tentations du monde, de la chair et du « démon, de toujours garder le ferme propos de ne plus « pécher, mais de persévérer dans votre service et le ser- « vice de votre fils bien-aimé. Je vous prie aussi, ô Notre- « Dame très sainte, de m'obtenir une vraie obéissance, « une vraie humilité de cœur, pour que je me connaisse, « misérable et fragile pécheur, impuissant non seulement « à faire aucune œuvre bonne, mais même à résister aux « continuelles attaques, sans la grâce et le secours de mon « créateur et de vos saintes prières. Obtenez-moi encore, « ô Notre-Dame très douce, la perpétuelle chasteté d'âme « et de corps ; le cœur pur et le corps chaste, que je serve, « dans votre Ordre, votre Fils et Vous. Obtenez-moi encore, « ô très douce Souveraine, la charité vraie pour aimer « votre très sacré Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, de « tout mon cœur, et Vous, après lui, par-dessus tout, et « le prochain en Dieu et pour Dieu : pour me réjouir de « son bien, m'affliger de son mal, ne mépriser, ni juger « témérairement personne, ni me préférer dans mon cœur « à qui que ce soit. Faites, ô Reine du Ciel, que de votre très « doux Fils j'aie toujours, dans mon cœur, pareillement « la crainte et l'amour ; que de si grands bienfaits accor- « dés non à mes mérites, mais par sa bonté, toujours je « rende grâce. Que de mes péchés je fasse une pure et

« sincère confession, une vraie pénitence, pour que je « mérite d'obtenir miséricorde et grâce. Je vous prie « encore pour que, à la fin de ma vie, Vous Mère unique, « Porte du Ciel, Avocate des pécheurs, vous ne permettiez « pas que je m'écarte, moi votre indigne serviteur, de la « sainte foi catholique. Par votre grande bonté et miséri- « corde secourez-moi. Des mauvais esprits, défendez-moi « et dans la bénite passion glorieuse de votre Fils, et dans « l'espérance reçue par votre propre intercession, obtenez- « moi de lui le pardon de mes péchés. Qu'en votre amour « et dans le sien, je meure : Alors dans la voie du salut, « dirigez-moi. » (Sancti Thomae *Monita et preces*, éd. Esser, O. P., p. 61.)

On ne saurait guère désirer prière plus simple, plus humble, mieux *ordonnée* : — ce sont les notes des prières de l'Église, l'épouse qui sait les secrets de l'Époux —, et, si l'on veut se rappeler que saint Thomas disait cette prière avec larmes, que peu de saints ont eu, comme lui, le don des larmes, on saura combien cette prière si calme était ardente. Elle exprime d'ailleurs à souhait avec quelle perfection le grand Docteur était le serviteur, il faudrait dire *l'esclave d'amour* de la Sainte Vierge, Mère de la divine Sagesse. Or on sait que Marie, lui apparaissant un jour, l'assura que toutes ses demandes étaient exaucées.

C'est dans ces dispositions d'âme, dans cet équilibre de vertus ardemment demandées et obtenues, et se développant sans cesse vers leur plénitude, que saint Thomas cherche la Sagesse, dans les livres, auprès des maîtres humains, ou mieux encore, dans les plaies aimantes du Crucifié.

Dans les livres : il lit tout, auteurs profanes et sacrés, chrétiens, juifs ou arabes, savants, philosophes, orateurs, poètes. Son information est prodigieuse ; il est saintement attentif au moindre rayon de sagesse ; il sait reconnaître,

où qu'il se cache, le don divin de la vérité. *Applicat animam documentis sollicite, frequenter, reverenter, non negligens propter ignaviam, non contemnens propter superbiam.* Il comprend et pénètre tout ce qu'il lit : il avoue, dans un entretien familier avec ses étudiants, n'avoir jamais rien lu sans que Dieu lui en donnât l'intelligence, sans pénétrer jusqu'au mystère le plus profond du livre (Tocco, p. 670). Il clarifie tout : la pensée des maîtres qu'il lit ou qu'il écoute est reçue dans son intelligence avec plus de clarté qu'elle n'en a dans leur esprit, sur leurs lèvres ou dans leurs livres; il achève et complète ce qui lui est livré, souvent à l'état d'ébauche encore confuse, et l'on sait avec quelle joie Albert le Grand voyait sa propre doctrine s'épanouir et s'ordonner, mieux qu'en lui-même, dans l'esprit lumineux de son génial disciple. Cajetan appelle *divin* le génie de saint Thomas. Il dicte, presque sans arrêt, (une fois, même, en dormant) et souvent à plusieurs secrétaires dont chacun a de la peine à suivre une seule des pensées diverses que le maître conduit de front sans effort.

Mais il redoute le dessèchement que peut produire l'étude, et « parce qu'il arrive fréquemment que, tandis « que l'intelligence spécule, la dévotion se perd, pour « exciter sa dévotion, chaque jour, il fait une lecture des « conférences des Pères. A qui s'étonne de le voir inter- « rompre ainsi sa spéculation, il répond : « Je nourris « ma piété. Cela me permet de m'élever plus facilement à « la contemplation. L'amour se répand en dévotion et par « le mérite de cette dévotion, l'intelligence monte plus « haut » (Tocco, p. 665).

Il prie avec ardeur et avec larmes. Voici l'une des oraisons qu'il aimait à réciter avant de dicter, d'écrire ou de prêcher :

« Créateur ineffable qui, des trésors de votre sagesse,

« avez tiré les trois hiérarchies des anges, les avez placées « dans un ordre admirable, au-dessus des cieux, qui avez « disposé avec tant de grâce et de beauté les parties de « l'univers, vous qui êtes appelé vraie source de la lumière « et de la sagesse et leur principe suréminent, daignez « répandre, sur les ténèbres de mon intelligence, un rayon « de votre clarté. Écartez de moi la double ténèbre dans « laquelle je suis né, le péché et l'ignorance. Vous qui « rendez diserte la langue des enfants, apprenez-moi à « parler, et, sur mes lèvres répandez la grâce de votre « bénédiction. Donnez-moi l'intelligence pour com- « prendre, la force pour retenir, la méthode et la facilité « pour apprendre, la pénétration pour interpréter, une « grâce abondante d'expression. Fortifiez le début (de mon « étude), dirigez le cours, parfaites l'issue... » (*Monita et preces*, p. 60.)

Prières, jeûnes, nuits d'oraison silencieuse devant l'image du crucifix, les lèvres sur ses plaies, ou devant le Saint-Sacrement, la tête appuyée au tabernacle, tels étaient les moyens par lesquels saint Thomas cherchait et obtenait la lumière.

« C'est par le mérite de son oraison qu'il obtint de Dieu « ce qu'il écrivit, ce qu'il enseigna, ce qu'il dicta. On le « tient de la bouche de son compagnon. Après la mort du « saint, Raynald, revenu à Naples..., dit à ses élèves, en « versant d'abondantes larmes : « Frères, mon maître « m'a empêché, tant qu'il vécut, de révéler les merveilles « que j'avais vues en lui, entre autres que la science, qui « fut plus admirable en lui qu'en nul autre, ce n'est pas « tant par son génie naturel que par l'oraison qu'il l'acquit, « car chaque fois qu'il voulait étudier, lire ou prêcher, il « priait avec larmes, pour trouver les divins secrets de la « vérité. Il sortait de l'oraison, divinement instruit de « problèmes dont il cherchait la solution. Un doute sur-

« venait-il au cours de l'étude, il se mettait en prière, et le « doute se trouvait miraculeusement levé... » (Tocco, p. 668.)

Ainsi saint Thomas réalisait cette unité supérieure qui est l'idéal de la vie d'oraison et d'étude, et qui établit l'intelligence et la volonté, la connaissance et l'amour dans la perfection de leurs rapports. Sa contemplation amoureuse n'était pas, chez lui, une interruption de l'étude, mais son acte le plus haut. Son labeur n'interrompait pas son oraison, mais procédait de la plénitude de cette contemplation, dont il recueillait et dispensait, par sa parole ou ses livres, les fruits lumineux. Les saints, à un certain degré d'union à Dieu, ne perdent rien de cette union d'amour, quand, pressés par elle, ils s'emploient, en œuvres de miséricorde, au salut du prochain. Cela n'est vrai d'aucun plus que de saint Thomas. Parmi les œuvres de charité ayant pour objet le prochain, l'enseignement et la prédication, fonctions essentielles du Prêcheur, sont les plus hautes. Et l'enseignement doctrinal d'un saint Thomas est une prédication où l'auditoire est toute l'Église, depuis six siècles et pour toujours.

Quoi d'étonnant que le ciel ait eu des tendresses exquises pour former et instruire un tel maître, et que, du ciel, soient venus converser avec lui, en réponse à sa prière, des bienheureux, les apôtres Pierre et Paul, et, pour approuver son œuvre, la Vierge et le Christ lui-même?

« Il était parvenu, en commentant Isaïe, à un passage « dont il ne trouvait pas même un sens littéral qui le satis- « fît. Après de longs jeûnes et oraisons, il obtint que son « doute fût divinement levé... Une nuit, son compagnon « l'entendit parler avec quelqu'un, sans saisir le sens de « l'entretien. Le colloque fini, Thomas dit à Raynald : « Lève-toi, allume ta lampe, prends le cahier où tu écris « le commentaire d'Isaïe, et prépare-toi... » Raynald écri-

« vit longtemps, le saint docteur dictant avec la même « facilité que s'il avait lu dans un livre... Quand il eut « fini : « Va te reposer, mon fils, dit-il, il ne te reste que « peu de temps. » Mais lui, avide de savoir le prodige que « son maître lui cachait, tomba en larmes à ses pieds, et « à genoux, lui dit : « Je ne me relèverai pas avant que « vous ne m'ayez dit avec qui, si longtemps, vous avez « conversé cette nuit. » Et il le suppliait par le nom du « Seigneur... Longtemps Thomas résista. Mais Raynald le « pressait et l'adjurait davantage... Alors, fondant en lar- « mes, le saint Docteur lui dit : « Tu as vu, tous ces jours, « dans quelle affliction j'étais à propos de ce texte que je « viens d'exposer, avec quelles larmes j'en ai demandé à « Dieu l'intelligence. Cette nuit, Dieu a eu pitié de moi. « Il m'a envoyé les bienheureux apôtres Pierre et Paul, « par qui je l'avais supplié. Ils m'ont tout appris... » Tocco, p. 668.)

Tout le monde connaît l'apparition de la Sainte Vierge, daignant venir le rassurer sur sa vie et sa doctrine, sur l'obtention de toutes les grâces demandées par lui et lui promettre que « son Ordre ne serait pas changé ».

Et l'on connaît de même le double témoignage que le Christ lui rendit : A Paris, les docteurs de l'Université l'avaient chargé de dirimer la controverse sur la permanence des accidents eucharistiques. Il supplia le Maître de l'aider à exposer sa doctrine si elle était vraie, ou de l'empêcher d'ouvrir la bouche si ce qu'il avait écrit n'était pas d'accord avec la foi. Jésus lui apparut, posa ses pieds divins sur le manuscrit du Saint, déposé sur l'autel, et lui dit : « Tes conclusions sont bonnes et vraies. Tu as dit ce que « l'homme peut savoir dans l'état de voie, ce qui peut être « humainement expliqué » (Tocco, p. 674).

A Naples, il écrivait, dans la troisième partie de la *Somme*, les questions relatives à la passion et à la résurrection du

Christ : Dominique de Caserta le surprit une nuit, dans l'église, avant matines, ravi en extase et élevé de deux coudées au-dessus du sol, et entendit le Seigneur lui dire : « Tu as bien écrit de moi, Thomas. Quelle récompense « veux-tu ? » Et Thomas répondait : « Aucune, Seigneur, « sinon Vous-même ».

On le voit par ces quelques traits, la familiarité du saint Docteur avec le ciel est toute semblable à celle des plus ardents extatiques, tels que sainte Catherine de Sienne. Sa doctrine, pour avoir des sources en partie humaines et pour être rédigée en une langue plus lumineuse que brûlante, a, en dernière analyse, la même origine surnaturelle et divine : l'enseignement direct de la Vérité première se révélant par la sagesse d'amour et par d'exceptionnelles manifestations charismatiques. C'est pourquoi un livre comme le *Dialogue* ressemble tant par son fond à la *Somme Théologique*. Toutes les vérités qui y sont contenues sont dans la *Somme*. Sainte Catherine de Sienne est le commentateur ardent de son Frère. Le *Dialogue*, c'est la *Somme* en fusion. Il faudrait une édition de la *Somme* contenant en notes les passages correspondants du *Dialogue*, non seulement pour rendre évident l'accord parfait des deux pensées, mais pour montrer quelle chaleur d'amour rayonne de la Vérité divine entrevue, quelle ardeur elle allumait dans le cœur de celui qui en est le Docteur par excellence.

Toujours est-il que sainte Catherine, quand elle décrit les sommets de l'union, la sublimité de la lumière, et les consommations de l'amour propres à cet état, cite en premier lieu saint Thomas parmi ceux que Dieu éleva à ces hauteurs : « Le regard de leur intelligence se porte... vers « moi, pour contempler ma divinité, emportant à sa suite « la volonté qui s'unit à moi, pour s'y nourrir. Cette vue « est une grâce infuse, que j'accorde à l'âme qui m'aime « et me sert en toute vérité » (fin du ch. 84).

« C'est avec cette lumière, qui éclairait le regard de son

« intelligence, que me vit saint Thomas d'Aquin, et qu'il « acquit les clartés multiples de la science, comme aussi « Augustin... » (ch. 85. le lire tout entier).

Voilà qui nous permet de dire que toute louange qui vise la doctrine de saint Thomas célèbre, par là même, sa sainteté. Or on sait quelles hymnes chantent, en l'honneur de cette admirable doctrine, les papes dans leurs bulles et encycliques, les grands commentateurs du maître dans leurs écrits, surtout dans leurs préfaces et discours préliminaires et « recommandations ».

Mais sainte Catherine nous suggère, en les nommant ensemble, un rapprochement entre saint Augustin et saint Thomas. Saint Augustin est le maître de saint Thomas, qui le sait par cœur, et le cite à chaque article, sobrement mais avec un rare bonheur. Il fait entrer, dans son œuvre, en l'achevant, tout l'essentiel de la doctrine du grand Docteur. Sur les points les plus vitaux, celui de la grâce par exemple, la pensée de saint Thomas est identique à celle de saint Augustin, et par là à celle de saint Paul, dont elle constitue le plus lumineux des commentaires et la plus profonde des synthèses : c'est la fierté légitime de l'école thomiste, d'être, par saint Thomas son maître, l'héritière authentique de Paul et d'Augustin.

« Nous unissons les deux saints docteurs, écrit Conten- « son en manière de prologue à son *Traité de la Grâce*, « car ils sont ensemble la voix et l'oracle de l'Église : « entre eux on trouve moins une ressemblance qu'une « identité d'esprit et comme une transformation d'amour « (de l'un en l'autre). Quelles que soient la variété et la « fécondité de la grâce, Dieu prend plaisir à conformer « l'âme de ses saints et à graver des traits semblables sur « des visages distincts (1). Dans tous les siècles, il donne

(1) C'est ce que nous rappelions au début en insistant surtout sur l'autre aspect de cette vérité.

« à l'Église des hommes éminents en doctrine et en sainteté pour garder le dépôt de la religion et l'illustrer par « la *science*, mais les grandes lumières de l'Église restent « pour l'étendue moindre de leurs œuvres, et le nombre « restreint de leur disciples, comme contenues en de certaines limites : En saint Augustin et saint Thomas, Dieu « a répandu tous les trésors de la théologie, ils ont mis en « lumière les vérités mystérieuses de la foi catholique, « donné l'exemple de *toute sainteté*. D'où leurs titres à l'universelle maîtrise... Des différences profondes sont visibles entre eux : Augustin fut longtemps égaré dans « l'erreur. La foi et la sainteté de Thomas furent toujours « inviolées. La langue véhémente et toujours oratoire de « saint Augustin est aussi différente que possible de la « langue sévère et simple de saint Thomas, mais ce sont « là des différences accidentelles qui montrent mieux leur « accord. Après la conversion d'Augustin, on trouve en « lui même zèle de foi, même ardeur de charité, même « amour des vertus qui brillèrent sans éclipse en Thomas « d'Aquin, mêmes labeurs contre les païens, les juifs, les « hérétiques, même flamme d'amour, même contemplation, même assiduité à l'étude sacrée... Tout saint « Augustin passe en saint Thomas, qui avait professé la « règle d'Augustin dans la famille dominicaine (1). »

Ces idées, qui sont chères à l'école thomiste, saint Augustin a daigné, par avance, en garantir la vérité dans l'apparition dont fut favorisé un disciple de saint Thomas,

(1) *Theologia mentis et cordis*, lib. VII, éd. Vivès, t. II, p. 207-208. Il faut lire toute la dissertation qui suit. Elle contient une série d'*éloges*, où sont montrées en détail, dans saint Thomas et saint Augustin, les caractéristiques des grands docteurs et des grands saints : même fidélité pleine d'amour à l'antiquité, à la tradition, dans une perfection incomparable de sens catholique et une absolue virginité de foi ; mêmes approbations du Saint-Siège, des Conciles, des saints et des savants... ; etc., etc...

Albert de Brescia. « Ayant demandé avec instance à Dieu « de lui faire connaître la gloire de saint Thomas, dont il « s'étonnait qu'il eût pu écrire, en si peu d'années, tant de « choses merveilleuses, il vit apparaître deux élus dans « une splendeur admirable, l'un coiffé d'une mitre et l'au- « tre vêtu de l'habit des prêcheurs, portant sur la tête une « couronne d'or enrichie de gemmes, autour du cou deux « colliers d'argent et d'or et sur la poitrine une large pierre « précieuse qui éclairait toute l'Église... Celui qui portait « la mitre lui dit : « Je suis Augustin... et je te suis envoyé « pour te montrer la gloire du frère Thomas d'Aquin qui « m'accompagne. Il est mon fils, il a suivi en tous points « la doctrine de l'Apôtre et la mienne. Il a illuminé l'É- « glise de Dieu... C'est ce que signifient les pierres pré- « cieuses et surtout celle qu'il a sur la poitrine... Sa gloire « est égale à la mienne, mais il me dépasse parce qu'il « porte l'auréole de la virginité. » (Actes du procès de canonisation, Boll., p. 707.)

Faut-il aller plus loin ? Saint Thomas a écrit à propos des ravissements de saint Paul, auquel il consacre plusieurs articles : « Saint Pierre a eu de Dieu une vision imaginaire, David une vision intellectuelle, mais saint Paul a vu l'essence divine elle-même, comme Moïse, et cela convenait, car saint Paul fut le premier docteur des gentils, comme Moïse le premier docteur des chrétiens » (IIª IIæ, q. 175, a. 3). Nous ne risquerons pas l'hypothèse que saint Thomas ait eu jamais, comme saint Paul, une vision transitoire de l'essence divine, mais, comme il est le plus grand Docteur de l'Église universelle, l'argument de convenance qu'il développe conclut pour lui à des hauteurs de contemplation qui lui donnent avec saint Paul de bien frappantes ressemblances (1).

(1) Au moment de la mort de saint Thomas, à Fossa-Nova, un saint

N'avait-il pas entendu, lui aussi, les paroles secrètes que l'homme ne peut répéter, *arcana verba quae non licet homini loqui*, dans cette extase qu'il eut chez sa nièce, peu de temps avant sa mort, extase qui frappa celle-ci d'épouvante, et qui étonna, par sa durée et son caractère spécial, Rayñald lui-même, habitué pourtant aux fréquents ravissements de son maître ?

Toujours est-il qu'au sortir de ce ravissement, il dit en soupirant à son cher compagnon : « *Venit finis scripturae meae*. J'ai fini d'écrire. De telles choses m'ont été révélées que tout ce que j'ai écrit me semble maintenant bien peu, et j'espère du Seigneur qu'il mettra fin bientôt à ma vie, comme à mon enseignement. » (Tocco, p. 672.)

Ainsi, sa contemplation était désormais si sublime que le Docteur, malgré l'urgence de la devise : *Contemplata aliis tradere*, qui résume si parfaitement sa vie, ne pouvait plus écrire, ni dicter. Son secret n'aurait plus tenu dans les mots humains, et la disproportion entre la langue des hommes et les mystères divins lui paraissait maintenant trop grande.

Il n'avait dès lors qu'à mourir, ne pouvant plus rien recevoir de Dieu que Dieu lui-même clairement vu dans sa gloire. Et c'est vers Dieu ainsi contemplé qu'il soupirait : *Domine, nullam nisi Te*. Il mourut donc à Fossa-Nova,

religieux, Paul de l'Aigle, eut une vision imaginaire : Il voyait saint Thomas en train d'expliquer saint Paul. Saint Paul entrait, suivi d'un cortège de saints. Frère Thomas voulait descendre de sa chaire, mais l'Apôtre lui faisait signe de continuer, et le saint Docteur lui demandait s'il avait eu la véritable intelligence de ses épîtres : « Tu les as « bien comprises, autant qu'en cette vie un homme peut les entendre, « mais je veux que tu viennes avec moi. Je te conduirai là où tu « auras de tout une connaissance plus claire. » Et il le prenait par son manteau et l'emmenait (Tocco, p. 676). Il semble bien que cette vision exprime une profonde réalité : l'intimité de saint Thomas avec l'apôtre qui était déjà venu l'instruire sur le vrai sens d'un passage obscur d'Isaïe.

ayant expliqué aux moines qui l'entouraient le Cantique des cantiques, après avoir reçu une dernière fois le Corps du Christ, qu'il avait si divinement chanté, en protestant de son absolue fidélité à l'Église, dans le rayonnement d'une paix et d'une sérénité célestes.

*
* *

Nous nous étions promis de montrer en saint Thomas l'harmonie des trois sagesses. A cinq ans, il demandait : « Qu'est-ce que Dieu ? » Quand il meurt, aussi pur qu'à cinq ans, il a répondu lui-même à sa question. De Dieu, il sait tout ce que l'homme peut savoir.

Incomparablement mieux qu'Aristote, son maître, il a découvert, en regardant les créatures, tout ce que la raison naturelle peut découvrir et dire de Dieu, leur créateur.

Plus profondément qu'aucun autre théologien ou docteur, il sait ce que la raison, éclairée par la foi, peut dire des mystères dont Dieu a daigné nous révéler le secret. Parmi les hommes, la *parole de Dieu* n'a pas d'interprète supérieur à saint Thomas. Mais il connaît Dieu surtout d'une connaissance proprement divine, car Dieu lui-même l'a emporté au tréfond des mystères de sa vie et l'a consommé dans la Sagesse d'amour — et cette activité vitale de son intelligence éclairée directement par l'Esprit-Saint explique le prodige surhumain de sa doctrine. Dieu l'a porté plus vite, plus haut que « d'autres grands saints Docteurs ayant vécu plus longtemps », parce qu'il voulait lui donner plus tôt, dans une gloire plus radieuse, l'épanouissement céleste du don de sagesse, que règlent, dans la patrie, non les obscurités de la foi, mais les clartés de la vision intuitive.

La sainteté de saint Thomas, disions-nous, est essentiellement dominicaine. Tout, dans cette humble esquisse, ne le démontre-t-il pas, jusqu'à ces rapprochements avec saint Augustin et saint Paul, puisque saint Dominique, fils de saint Augustin, ressemble tant lui-même à saint Paul ?

Ajoutons pourtant un mot. Le don de sagesse est approprié au Fils, et, dans la béatitude correspondante, au mérite des pacifiques est promise la filiation divine. De saint Dominique, Dieu disait à sainte Catherine de Sienne : « Il fait l'office du Verbe, mon Fils unique. » N'est-ce pas, surtout, parce que son Ordre a donné à l'Église ce grand lutteur pacifique des combats de la vérité, ce prince des sages et ce fils de Dieu : saint Thomas d'Aquin ?

En achevant ces pages, nous sentons douloureusement combien elles sont imparfaites et peu dignes de notre Maître. Les lettres divines suppléent à notre impuissance. Voici tracé par Dieu lui-même le portrait de Thomas d'Aquin. A nul mieux qu'à lui, ces paroles ne conviennent. Elles s'appliquent à lui, dans toute la plénitude et la richesse de leur sens littéral et spirituel. Elles sont comme la prophétie de sa vie et de sa gloire :

Le sage qui se livre à l'étude de la loi du Très-Haut
... Cherche la Sagesse de tous les anciens
Et il consacre ses loisirs aux prophéties.
Il garde dans sa mémoire les récits des hommes célèbres,
Et il pénètre dans le détour des sentences subtiles.
Il cherche le sens caché des similitudes
Et il s'occupe des sentences énigmatiques.
Il sert au milieu des grands,
Et il paraît devant les princes.
Il voyage dans les pays des peuples étrangers,
Car il veut connaître le bien et le mal parmi les hommes.
Il met tout son cœur à aller dès le matin auprès du Seigneur qui l'a fait,
Il prie en présence du Très-Haut,
Il ouvre sa bouche dans la prière,
Et il demande pardon pour ses péchés.

Si c'est la volonté du Seigneur,
Il sera rempli de l'esprit d'intelligence ;
Alors il répandra à flots ses sages paroles,
Et dans la prière il rendra grâce au Seigneur,
Il saura diriger sa prudence et son savoir,
Et il étudiera les mystères divins.
Il publiera ses sages enseignements,
Il se glorifiera de la loi et de l'intelligence du Seigneur,
Beaucoup loueront son intelligence,
Et il ne sera jamais oublié ;
Et sa mémoire ne passera pas,
Son nom vivra d'âge en âge,
Les peuples raconteront sa sagesse,
Et l'assemblée célébrera ses louanges,
Tant qu'il est en vie, son nom reste plus illustre que mille autres,
Et, quand il se reposera, sa gloire grandira encore (1).

La Rochelle,
Grand Séminaire.

LÉOPOLD LAVAUD.

(1) Ecclésiastique, XXXIX.

# Synthèse de la doctrine morale de saint Thomas

Comment oser enfermer dans les pages limitées d'un article une synthèse de la doctrine morale de saint Thomas? Il faut du recul et de l'espace pour embrasser d'un seul regard les proportions d'ensemble d'une montagne; et plus la montagne est majestueuse, plus il faut prendre du large si l'on prétend la contempler tout entière. La morale de saint Thomas représente une masse énorme de doctrine, une concentration de pensées inépuisables. L'exposer en détail est une œuvre de longue haleine, une œuvre immense.

Si l'on est contraint — comme je le suis par l'invitation du directeur de *La Vie Spirituelle* — de synthétiser, en raccourci, toute la doctrine morale de saint Thomas, deux alternatives se présentent : dresser un schème condensé, avec force divisions et subdivisions, et, dans ce cadre rigide et abstrait, énoncer le plus succinctement et le plus sèchement possible les idées maîtresses, leurs dérivées et leurs annexes; ou bien, épargner au lecteur cette énumération monotone et ce passage continuel d'une idée à l'autre, puis s'appliquer à quelques notations et aperçus sur la théologie morale de saint Thomas avec le souci d'en marquer l'allure essentielle et le développement progressif, mais en s'obligeant à de nombreuses coupures et à ne pas insister sur tout ce qui serait digne de remarque, bref, en

prenant résolument le parti d'être incomplet pour ne retenir et ne souligner que le principal.

Entre ces deux alternatives, je choisis la seconde, dont le procédé me paraît plus adapté au but voulu. Je m'y aventure d'ailleurs sans hardiesse, et je demande au lecteur de n'être point trop exigeant et de me pardonner les nombreuses lacunes et imperfections qu'il ne manquera pas de rencontrer dans mon exposé (1).

Les quatre divisions suivantes me semblent convenir pour cette étude d'ensemble. Nous verrons :

1° La liaison de la vie contemplative et de la vie active;

2° Les points de départ de la vie morale ;

3° L'organisation vertueuse des réalisations morales ;

4° Les divers degrés de perfection dans la vie morale.

## I

### Liaison de la vie contemplative et de la vie active

#### 1. *Primauté de la vie contemplative.*

C'est la raison qui dirige notre vie. Parmi nos activités de nature, elle est la première en excellence : c'est pourquoi nous devons atteindre notre suprême perfection par l'exercice le plus parfait de cette activité la plus parfaite.

L'activité de notre raison consiste à connaître la vérité. Mais cela de deux manières. Nous connaissons la vérité pour la contempler, c'est-à-dire pour cette seule finalité d'affirmer ce qui est vrai ; ou bien nous cherchons à connaître la vérité pour diriger notre action à sa lumière, pour fixer des buts que nous puissions viser, pour rencontrer

(1) Je ne donnerai aucune référence (il en faudrait à chaque mot), cet article n'étant qu'une course rapide, une sorte de raid vertigineux à travers la Seconde Partie de la *Somme théologique* de saint Thomas.

des biens que nous puissions posséder. Découvrir ce qui est vrai et découvrir ce qui nous est bon : voilà les deux fonctions de notre raison.

Ces fonctions parallèles ne cessent point de s'exercer en chacun de nous. Les vies les plus utilitaires et les plus encombrées d'occupations pratiques ne laissent pas de satisfaire leur curiosité désintéressée sur des objets, — choses, événements ou personnes — qui n'ont rien à faire à leur action immédiate. Les vies plus adonnées à la spéculation et aux études abstraites ne peuvent s'isoler complètement dans leur tour d'ivoire et sont obligées de passer par les conditions de l'activité pratique.

Cette double manifestation de notre intelligence dans l'économie de la vie humaine est obligatoire comme une nécessité de nature. Elle est la substructure psychologique la plus radicale de notre vie morale.

Envisageons d'emblée celle-ci, dans la condition où nous sommes de créatures de Dieu élevées à l'ordre surnaturel et appelées à la vision face à face de l'essence divine. Contempler Dieu, voilà notre réalisation suprême, notre fin dernière. Cette vision intuitive, qui dépasse nos capacités naturelles, sera le fruit, au ciel, de la « lumière de gloire » ; nous participerons de la manière intelligente dont Dieu se voit lui-même. Possédant le Bien le plus parfait de la façon la plus parfaite de le posséder, nous serons à l'achèvement de toute notre perfection possible.

Ici-bas, en notre vie terrestre — instant fugace de notre vie immortelle — la contemplation du divin nous est déjà possible à travers les pénibles abstractions rationnelles qui nous découvrent Dieu comme l'explication obligée de tout ce qui existe dans la création, et plus encore à travers les mystérieuses vérités de la Foi qui nous révèlent obscurément quelque chose de Dieu lui-même. Contemplation imparfaite par son inachevé, mais qui n'en demeure

pas moins notre bien suprême ici-bas, notre activité la plus parfaite vis-à-vis de l'objet le plus parfait, notre perfection essentielle. L'activité de la vie contemplative prime donc en excellence toutes les autres activités ; et celles-ci prennent, par elle, leur importance et leur valeur.

En effet, qu'est-ce qui motive ces autres activités auxquelles préside notre intelligence pratique? Ce sont nos conditions d'existants corporels et les indigences multiples qu'elles font naître ; ce sont toutes nos obligations de vivants en société avec l'entrecroisement des opérations et des relations de tout genre auxquels nous sommes quotidiennement contraints. Au surplus, les directions raisonnables que nous devons donner à la réalisation de nos tâches, de nos œuvres et de nos opérations, sont susceptibles d'être contrecarrées par nos passions, si exigeantes par leurs objets de sensation immédiate, si périlleuses par toutes les embûches qu'elles dressent à notre courage.

A côté de l'emploi de notre intelligence à contempler la vérité de tout ce que nous pouvons connaître, de toutes choses intelligibles, — y compris leur suprême explicatif : Dieu, — notre intelligence s'applique à ordonner avec discernement et sagesse notre activité extérieure obligatoire, puis, en même temps, à maîtriser les excès désordonnés de nos passions.

La moralité est cette activité d'ensemble qui dérive de l'exercice spéculatif et pratique de notre raison. Elle est la direction rectifiée de toutes les actions humaines. Elle comprend, au premier plan, la vie contemplative, qui s'emploie à connaître la vérité et cette vérité par excellence : la Vérité Première. Elle comprend la vie active, qui s'applique, sous le gouvernement de la raison, à assurer l'équilibre de nos affectivités passionnelles et, cet équilibre étant assuré, dirige nos opérations, nos arts, nos métiers, nos études, nos travaux, dans l'inspiration

du but final à atteindre ; la conquête de notre perfection qui réalisera notre suprême béatitude : la connaissance du divin.

Sans doute, ici-bas, cette contemplation est nécessairement imparfaite par l'imperfection même de ses moyens et de son résultat ; au surplus, il ne nous est pas permis de nous y adonner continûment, parce que notre attention est absorbée par les difficultés de la vie matérielle, les occupations de nos devoirs d'état et la mise au joug vertueux de nos passions. Mais, il n'en reste pas moins vrai que la contemplation est l'activité la plus parfaite à laquelle nous puissions aspirer et que, dans la mesure du possible, le déploiement de notre vie active ne doit pas la ralentir ou la restreindre, mais au contraire la favoriser.

### 2. *La contemplation et l'action ont la même source : la Charité.*

Sortons de ces considérations encore générales, et constatons que l'organisation intérieure de notre vie surnaturelle postule cette liaison de la vie contemplative et de la vie active, en même temps que la subordination de la seconde à la première.

La Grâce sanctifiante nous élève à la dignité d'enfants de Dieu destinés à vivre en amitié avec Lui. La Charité surnaturelle nous vient, de par Dieu, avec la Grâce sanctifiante, et elle est, en nous, le principe d'impulsion, la source jaillissante de toutes nos activités ordonnées à Dieu ; car elle est la forme de toutes les vertus, de toutes les énergies qui nous poussent à rejoindre notre fin ultime.

Par la Charité, nous aimons Dieu par-dessus toutes choses ; nous l'aimons comme Il s'aime Lui-même. Tout amour se subordonne en nous à ce premier amour. En effet, toute activité, quelle qu'elle soit, se déploie au ser-

vice d'un amour, dans la visée d'une fin aimée. Si donc la Charité commande en nous tout amour, il lui appartiendra de dominer toute notre activité.

Toute cette activité, notre Charité la met en œuvre par l'intermédiaire de notre faculté de direction, par notre intelligence dans sa fonction contemplative et dans sa fonction de discernement de notre activité pratique et de gouvernement de nos passions. Qu'avons-nous à faire, si nous aimons Dieu, sinon Le regarder et Le servir en toutes nos actions? Tout amour se plaît dans la contemplation de ce qu'il aime et se prodigue dans le dévouement.

Contempler Dieu et le servir sortent donc de l'exigence de notre Charité, dès que celle-ci prend en nous sa ferveur. Les deux tendances, d'ailleurs, s'incluent et se renforcent. Comment connaître Dieu de mieux en mieux, sans percevoir de mieux en mieux toute la délicatesse que nous devons apporter à lui offrir une vie digne de Lui et conforme à toutes les exigences de sa volonté? Comment le servir dans l'amour, nous dévouer à nos tâches et triompher pour lui de nos passions discordantes, sans obtenir, par ce règne de l'âme, une clarté plus grande, une perspicacité plus assurée dans la connaissance du divin ? L'apaisement des amours inférieurs donne le champ libre à l'amour de la Charité et favorise au plus haut point sa double expansion contemplative et active.

### 3. *La contemplation et l'action ont la même règle objective : la Foi.*

La vie contemplative et la vie active sortent donc du même principe de mise en œuvre : la Charité ; mais, au surplus, elles ont, toutes deux, la même règle objective : la Foi.

La Foi, vertu surnaturelle, premier don de Dieu à l'âme

qu'il élève à partager sa vie, ouvre la perspective de la destinée suprême : connaître Dieu. L'essence divine, qui sera l'objet de la vision du ciel, se découvre « en miroir et en énigme » à travers la révélation que Dieu nous a faite de Lui-même et que nous expriment les vérités de la Foi. Ces vérités, l'Église nous les enseigne en se portant garante qu'elles sont bien l'expression de la Parole de Dieu ; le *Credo* nous en donne les lignes maîtresses, la Sainte Écriture et l'enseignement ecclésiastique nous en découvrent les richesses. C'est là le « miroir » dans lequel nous contemplons Dieu. Notre Charité y trouve l'aliment de son désir et y apaise sa curiosité aimante de connaître Dieu. Apaisement relatif, malgré tout; car le mystère reste impénétrable, et les plus hautes élévations de la contemplation ne seront jamais qu'une pénétration plus appliquée des vérités révélées sans être jamais, ici-bas, la vision intuitive réservée seulement aux béatifiés du ciel.

Mais voici qu'en nous révélant Dieu et en donnant son objet à notre contemplation, la Foi nous présente en même temps le programme de notre activité morale, le plan de la volonté divine sur nous, la loi positive de l'accomplissement de notre destinée surnaturelle. Pour obtenir la vision de Dieu, le plan de l'honnêteté morale et des motifs humains, même très hauts, n'est plus à niveau. Aspirer à la perfection humaine avec le seul programme de la loi naturelle n'est plus de mise quand une perfection surhumaine nous est offerte par la libéralité divine.

Est-ce à dire que la moralité surnaturelle doive renier les principes de la loi naturelle pour ne se laisser guider que par la loi positive de Dieu? Non, loin de là. La Loi divine a deux Tables. Elle sanctionne tous les préceptes de la loi naturelle qui sont les préceptes de la raison elle-même, préceptes qui correspondent aux exigences de l'activité raisonnable. Mais la loi divine positive, outre le

relief d'obligation qu'elle ajoute à cette loi naturelle, étend les obligations morales par de nouvelles prescriptions conformes à la fin surnaturelle, celle-ci devant être conquise par des actions qui en soient les moyens adéquats. Au reste, en face de cette fin surnaturelle, nous n'avons plus à distinguer, dans notre intention, les préceptes de la loi naturelle et ceux de la loi surnaturelle. En tous, la Foi nous fait voir l'expression de la volonté de Dieu ; à travers toutes nos actions, la Charité nous commande ce suprême raisonnable qui est de servir Dieu en l'aimant.

Ainsi donc, la Foi surnaturelle règle objectivement la contemplation que nous pouvons prendre de Dieu ici-bas et elle nous fixe, en même temps, le programme complet de l'action que nous devons fournir si nous voulons arriver un jour à la vision intuitive.

### 4. *Le même secours divin vient aider la contemplation et l'action.*

Enfin, la vie contemplative et la vie active sont tributaires, pour leur progrès et leur perfection, des mêmes secours divins supplémentaires, je veux dire des mêmes Dons du Saint-Esprit, tout au moins en ce qui concerne les directives générales de notre action sanctifiée.

La Charité, disions-nous, en faisant refluer sa ferveur sur notre Foi, développe nécessairement la curiosité de connaître Dieu. Comment aimer sans être en haleine de pénétrer dans l'intimité et de se complaire en ce savoir privilégié? La Foi, par son obscurité, pose des bornes à ce désir ; car l'intimité de la connaissance de ce qu'est Dieu en Lui-même est réservée au Ciel ; du moins, ici-bas, la Charité fait porter son désir sur une intelligence de plus en plus précise, de plus en plus pénétrante, des moindres

données que nous livre la révélation surnaturelle; et c'est, dans l'âme aimante, une attention concentrée, une réflexion méditative sur toute vérité qui dénonce quelque chose de Dieu.

Mais, notre intelligence matérialise aisément le spirituel, elle est exposée, par sa propre débilité, à déformer les vérités surnaturelles, tout au moins à n'en pas saisir toute la valeur de signification. Par le Don d'Intelligence, le Saint-Esprit corrige cette débilité. Passifs, sous ses secrètes illuminations, nous entrons dans des clartés insoupçonnées; nous percevons avec aisance le sens véritable des affirmations divines. Nous sommes garantis contre les erreurs, préservés des hésitations et des doutes. Notre méditation se ponctue de lumières surnaturelles et devient une conversation familière avec l'Ami divin. Nous saisissons, nous entendons, nous comprenons la pensée de Dieu et nous en recueillons avec avidité toute la lumière pour la joie de notre amour.

Plus exigeante encore, notre Charité veut que notre Foi devienne le flambeau qui éclaire et contrôle, en notre esprit, toute autre vérité. Nous désirons que la Sagesse divine devienne la garantie de notre propre Sagesse et que la Vérité Première nous apparaisse l'explication définitive de toute autre vérité, même de celles qui nous viennent de la connaissance de nous-même et du monde. Par le Don de Sagesse, notre Charité apaise son désir en voyant transparaître Dieu et le rayonnement de sa clarté dans toutes les perspectives de notre esprit.

Par le Don de Science qui vient ajouter encore sa lumière, nous démêlons, dans les réalités créées, les suggestives leçons qui nous ramènent à Dieu; nous percevons le fini et les limites des biens terrestres; nous évaluons à leur juste prix les bonheurs de ce monde, et la persuasion

des amertumes qu'il nous laisse nous rejette vers Dieu dans un attachement inviolable.

Or, ces Dons du Saint-Esprit, à portée premièrement spéculative, puisqu'ils servent à renforcer la Foi par pénétration de plus en plus intelligente des vérités révélées et de leurs rapports avec toutes les autres vérités, ces Dons d'Intelligence, de Sagesse, de Science, ne laissent pas d'apporter à l'âme fidèle de précieuses lumières pour la direction générale de sa moralité pratique. Les mêmes Dons qui servent directement à la vie contemplative, servent indirectement et par extension à la vie active. C'est là — on ne l'a pas assez remarqué — que s'établit la soudure surnaturelle de la contemplation et de l'action dans l'ordre de l'éclairement objectif. Sans doute, on peut concevoir une vie animée par une haute Charité et dans laquelle l'exercice des Dons Intellectuels, en tant que spéculatifs et contemplatifs, soient restreints; mais il n'en reste pas moins que, dans ce cas, ces mêmes Dons s'exercent dans leur extension de direction pratique.

La Charité, en animant sa ferveur, réclame cette lumière surnaturelle sur la Loi, directrice de l'action. Si j'aime Dieu vraiment, ma Foi en lui et en son plan d'amour demande de s'illuminer toujours davantage. J'éprouve la curiosité de le connaître, mais aussi l'impatience de le servir. Puisqu'il m'attire à lui en me donnant une Loi dont l'observance est la plus sûre garantie de le posséder, comment ne serais-je pas en éveil d'en connaître la teneur complète et les multiples prescriptions, de demander à l'enseignement qui me la transmet et à toutes les sources qui me la révèlent et me l'expliquent, les délicatesses de précision dont je suis avide? Connaîtrai-je donc jamais assez la volonté du Dieu que j'aime et qui, en me donnant sa Loi, m'accorde la possibilité de le servir en l'aimant? Et c'est pourquoi, Dieu lui-même, par les Dons de son

Esprit, illumine les préceptes, lumières de mon salut, règles de ma conduite morale et dont l'accomplissement constitue l'œuvre même de ma sanctification.

Ainsi, dans l'âme qui veut vivre de sa Charité — au nom du même appel et par le fait du même secours surnaturel répondant à cet appel, — les Dons auxiliaires de la Foi, destinés à aider la contemplation de Dieu par l'intelligence parfaite des vérités révélées, se tournent à préciser la Loi divine, le programme de l'action morale.

La vie contemplative et la vie active sont donc en liaison étroite. La même Charité les inspire, la même Foi les éclaire, les mêmes Dons du Saint-Esprit viennent aider leur perfection.

Cela dit, cessons résolument, dans la suite de cette étude, de regarder la vie contemplative pour ne plus envisager que la vie active, que, selon l'usage reçu, nous appellerons désormais la vie morale, bien que cette expression soit inadéquate, la moralité comprenant à la fois l'exercice des vertus contemplatives et des vertus actives.

## II

### Les points de départ de la vie morale

#### 1. *La détestation du péché, principe de l'ascèse.*

C'est la Foi qui donne son programme à notre conduite, puisqu'elle nous propose la Loi divine. De cette conduite, la Charité en devient l'ardeur propulsive : la même Charité qui nous applique à contempler Dieu, nous applique à le servir. Nous aimons Dieu par un amour premier, par un amour dominant qui entend renoncer à tout ce qui lui déplairait.

Dans l'élan de la Charité vers Dieu, est donc engagé un vouloir de contrainte et de renoncement à l'égard de tout ce qui contredirait la volonté divine. La détestation du péché qui est désobéissance à la loi de Dieu, rupture de l'amitié, est donc incluse dans le mouvement de Charité qui nous attache à Dieu par les liens de la fidélité.

C'est là le point de départ, dans la conscience chrétienne, de l'ascétisme. La mortification de toute complaisance en des amours ou des actions contraires à l'amour de Dieu fait partie intégrante de la volonté d'aimer Dieu. Plus la Charité amplifiera sa ferveur, et plus devra croître cette haine du péché.

Cette volonté ascétique, parallèle en nous à la volonté positive d'obéir, aura son point d'application là où les résistances seront plus particulièrement tenaces. Substituer l'amour de Dieu à l'amour du moi, l'homme nouveau au vieil homme; imposer le joug vertueux à des passions récalcitrantes; s'entraîner à se priver de plaisirs sensibles pour que, l'occasion de servir Dieu obligeant à cet enjeu, l'esprit soit plus aisément victorieux de la chair; déshabituer son cœur de se complaire en des attraits vifs et immédiats afin que plus prompte soit la réponse à toute invite de la charité : voilà un ordre de renoncements continus toujours en situation dans la vie morale.

Qu'on le remarque, ce renoncement prend son inspiration directe dans la volonté d'éviter le péché, dont il amoindrit en nous les racines intérieures ou les amorces occasionnelles. Mais l'ascèse n'a pas, en elle-même, son propre but suffisant. C'est du négatif, du préalable, ou, si l'on veut, du concomitant. Elle est condition indispensable de la vie morale; mais la moralité est dans les mœurs positives, la vie spirituelle dans les œuvres inspirées par l'Esprit, la perfection vertueuse dans le déploiement des actions sanctifiées.

Ces deux points de vue conjugués : prouver l'amour par le service, éviter le péché qui blesse l'amour, sortent donc de la Charité, comme ses expressions premières : ils commanderont le déroulement de la vie morale. Ils se corroborent eux-mêmes d'une Espérance et d'une Crainte qui sont, elles aussi, d'origine et de portée surnaturelles.

### 2. *L'Espérance et la Crainte « filiale » de Dieu.*

Tout amour, tant qu'il ne possède pas entièrement son objet, prend espoir de l'atteindre s'il dispose de ses moyens de conquête ; en même temps l'amour craint toute éventualité qui mettrait obstacle à cette conquête qu'il espère. L'espoir d'un bien nous fait redouter le mal qui contredit ce bien.

L'Espérance et la Crainte surnaturelles viennent avec la Foi vive et la Charité préparer immédiatement l'âme chrétienne à la vie morale sanctifiée.

Nous ne possédons Dieu qu'en espérance. Cette possession, impossible à nos capacités naturelles, apparaît cependant possible, puisque Dieu lui-même nous en a donné la promesse et nous en offre les moyens et les secours. Cette espérance se fait d'autant plus confiante que s'établit en nous la conviction que Dieu nous aime et que nous lui donnons le retour entier de notre cœur.

Mais, malgré tout, nous sommes fragiles devant les excitations du péché : ses tentations nous obsèdent et nous invitent à la désobéissance à la Loi de Dieu, et, pour redresser notre courage, nous avons besoin de craindre le mal qui nous séparerait de Dieu. Nous le savons : un Dieu, qui nous aime et nous appelle à la communication de sa vie dans l'amour, ne saurait impunément suoffrir d'être renié et dédaigné par le péché mortel.

Dès lors, dans notre sensibilité toujours inquiète du

péril qui menace notre bien-être, dans notre volonté toujours affairée de ce qui nous apporte du bonheur et toujours en alarme à l'endroit de tout mal qui nous menace, peut s'établir en premier lieu un sentiment de peur vis-à-vis des sanctions de la justice de Dieu : crainte « servile » principalement motivée par la considération de la punition, crainte qui voit surtout, dans le Dieu offensé, celui qui inflige le châtiment. Cette crainte « servile » est le fait de celui qui n'a point la Charité, vit habituellement dans le péché et se relie à Dieu par une Foi « morte », qui ne sait L'honorer qu'en Le redoutant, mais non pas en L'aimant.

Mais que, par le regret et la pénitence, l'âme retrouve la charité, et s'habitue à voir Dieu, non pas seulement comme le vengeur de l'offense, mais comme le Père dont l'offense méconnaît et outrage la Bonté, et voici qu'à la crainte « servile » se substitue la crainte « filiale ».

La Foi, vivant en nous sans la Charité, ne peut que nous montrer, dans un lointain froid et effacé, le Dieu dont nos lèvres confessent pourtant la présence, dont la Loi, malgré nos résistances et nos péchés, nous presse par sa menace, et dont la justice s'apprête à châtier notre désobéissance. Mais néanmoins, si l'Espérance surnaturelle s'affirme en nous, nous voilà sollicités d'être, malgré tout, attentifs à la Miséricorde. Nous entrevoyons que la bonté de Dieu l'oblige, sans doute, à la justice qui punit, mais que, d'autre part, son amour conserve la primauté dans la rédemption qu'il nous offre, dans le pardon auquel il nous appelle, dans le secours qu'il nous prête pour la délivrance de nos faiblesses et la consécration nouvelle de son intimité.

Que cette intimité existe enfin dans un plein retour de notre cœur et notre Espérance rassure sa fermeté; car comment ne pas redoubler de confiance quand on sait

qu'elle s'adresse à un Ami dont la bienfaisance récompensera à coup sûr l'amitié qu'on lui donne? A son tour, la crainte « servile » fait place à la crainte « filiale », qui n'est pas autre chose que l'application attentive de l'amour à ne pas blesser l'amour. Si nous aimons Dieu dans la Charité et donc pour Lui-même, pour l'infini de sa Bonté et pour que ce Bien subsiste sans rival, le péché, certes, doit être redouté par nous et il doit l'être jusqu'à l'horreur, mais la peur que nous en avons vient moins de la « punition » dont il nous menace que de la « faute » qu'il commet. Cette fois, notre cœur s'afflige du péché comme d'une offense au cœur même de Dieu dont il paraît désormais intolérable de blesser gravement la Bonté infinie.

Pas de vie spirituelle dirigée par la Foi, l'Espérance et la Charité, sans cette renonciation au péché. La vie morale implique donc un ascétisme. Voilà pourquoi on les confond souvent, dans le langage usuel, parlant surtout de vie ascétique quand on veut appuyer sur le dégagement obligé du péché par la mortification obligatoire de ses plus habituelles excitations.

Mais cette volonté ascétique — nous l'avons déjà dit — ne vise pas le renoncement comme une fin en soi. Elle court parallèle à la volonté de servir Dieu ; elle est comme enfermée dans cette intention positive. Normalement, elle se fera plus insistante en certains domaines vertueux, par exemple dans la tempérance, là où les attraits de passion contrarient plus vivement l'amour de Dieu. Ces vertus qui emploieront plus spécialement la mortification pourront même apparaître comme des vertus ascétiques proprement dites. Mais, ici encore, la pénitence devra prendre son motif premier à cette volonté de Charité qui se refuse à sacrifier l'amour infini. Renoncer à blesser l'amour, par crainte filiale, tel est le fondement de tout ascétisme.

## III

### L'organisation vertueuse des réalisations morales

1. *L'homme moral est celui qui possède les vertus morales.*

Les vertus théologales, et à leur tête, la Charité, comme principe d'impulsion, tels sont les principes de la moralité. C'est en cette disposition de ramener tout à l'amour de Dieu et d'éviter le péché que la conscience chrétienne aborde l'action. Car la vie morale ne se termine pas à des intentions générales; elle doit se déployer, s'œuvrer, dans toutes les actions et les opérations concrètes qui composent notre vie courante. Cette mise en œuvre est la vie morale elle-même.

L'homme moral est celui qui, de fait, dirige toutes les activités de sa vie dans la rectitude morale, c'est-à-dire les ordonne explicitement ou du moins implicitement à l'acquisition de la fin dernière, à la possession de Dieu. Car la Foi nous met en face de cette destinée définitive; nous ne pouvons en abstraire, et toutes nos actions doivent s'y référer.

Toutes nos actions? Celles du moins qui sont en notre pouvoir, celles dont nous contrôlons les motifs et que nous choisissons avec liberté. Car toutes les activités dont nous sommes le théâtre ne sont pas gouvernées par nous, à notre gré. Des phénomènes de sensation et de mouvement surgissent en nous sur lesquels nous n'avons aucune prise. Nos passions peuvent déclencher leur jeu avant toute advertance de notre part; leur intensité et leur tumulte rendent parfois difficiles nos clairvoyances. C'est donc seulement dans la mesure où elles sont directement ou indirectement tributaires de notre volonté que nos

actions entrent dans le domaine de la moralité et engagent pour autant notre responsabilité.

Ce caractère essentiel de l'action morale d'être ainsi dominée par le jugement de notre raison et adoptée par le choix de notre liberté, nous permet de l'orienter, en connaissance de cause, vers la fin ultime de notre perfection, vers le but surnaturel que vise notre Charité. Celle-ci peut ainsi avoir le mérite de faire servir toutes nos actions à prouver notre amour, puisque, de plein consentement, nous les offrons à Dieu ; car celui-ci demande que nous le servions dans le retour bénévole : et sa grâce nous en assure le pouvoir et la spontanéité.

Notre Charité ordonnant librement toutes nos actions à plaire à Dieu en obéissant à sa volonté, c'est-à-dire à sa Loi : voilà donc la formule obligatoire de la vie morale. Nos actions seront bonnes, inspirées par notre conscience surnaturelle et méritoires devant Dieu quand elles posséderont cette rectitude ; elles seront mauvaises quand nous les dirigerons vers des buts contraires à celui d'aimer Dieu par-dessus tout, quand elles violeront sa Loi, prouvant une complaisance avouée et arrêtée en des choses que réprouve sa volonté. A ce titre, ces actions se posent comme déraisonnables, comme des offenses envers Celui qui doit être aimé le premier. Car tout le raisonnable de l'agir humain est inclus dans la Loi divine, parce que tout le devoir raisonnable ne fait qu'un avec ce suprême raisonnable : accomplir la volonté d'un Dieu qui nous appelle à une destinée surnaturelle que nous ne pouvons refuser sans une insigne déraison. Toute faute morale est ainsi une déviation de notre véritable fin ; et si elle entend sacrifier cette fin suprême, si elle consacre la rupture d'amitié, elle devient la négation de la Charité, le péché grave, qui aboutit à perdre l'Amitié divine, c'est-à-dire la grâce et tous les dons qui devaient servir à la faire fructifier.

Dans la moralité surnaturelle, il y a un terrible enjeu à bien faire ou à mal faire, à obéir à la Loi morale ou à lui désobéir. Et cet enjeu n'est plus seulement d'être un honnête homme ou un malhonnête homme, mais un élu de l'Amour ou un réprouvé de l'Amour, un béatifié ou un damné.

Ainsi doit se poursuivre, dans le déroulement concret et immédiat de notre action morale, la double attitude que la Charité exige déjà de nous dans l'orientation générale de notre conscience : vouloir conquérir Dieu en l'aimant et en le servant par toutes nos actions, puis craindre de le perdre en l'offensant par le péché.

### 2. *Nos capacités lointaines de moralité.*

Mais il nous faut « œuvrer » vraiment notre moralité, effectuer très positivement nos actions, obéir pratiquement à la Loi divine, prouver l'amour par des actes inspirés par l'amour.

L'homme moral n'est pas celui qui s'enchante de bonnes intentions sans les faire aboutir. Au surplus, ce n'est pas celui qui fournit des actes conformes à la Loi de Dieu, mais par intermittence, se rétractant tout aussitôt de son devoir, sauf à revenir momentanément à la correction morale. L'homme moral se caractérise par la continuité de sa tenue morale, par un élan de Charité qui monte et progresse, par la persévérance dans la sanctification.

D'où peuvent venir cette continuité et cette sécurité dans le bien?

Elles résultent en nous de la possession de la vertu.

L'homme moral, c'est proprement l'homme vertueux : celui dont toutes les puissances d'action sont affermies dans la rectitude morale. Et l'on est vertueux dans la mesure de l'énergie et de l'intensité de ses vertus.

Nous voici au centre du problème moral tel qu'il se pose pour chacun de nous avec ses chances de résultats heureux ou de résultats déficients. Et il faut bien entendre que ces chances heureuses sont relatives à la fermeté de nos vertus.

Toutes nos facultés coopèrent à la réussite pratique de notre action morale. En tout état de cause, y coopèrent notre raison, notre volonté et nos puissances d'affectivité sensible.

Notre raison tout d'abord — car c'est elle qui dénonce la Loi, l'idéal vertueux qu'il faut viser et en même temps discerne, selon les circonstances changeantes, la conformité de chacune de nos actions avec cet idéal et cette Loi.

Notre volonté concourt nécessairement et vient entraîner, vers le but désiré, l'action effective. Il faut que ce but soit aimé victorieusement et qu'en face de son attrait cède toute hésitation et s'imposent péremptoirement les réalisations.

Notre sensibilité intervient elle aussi, le plus souvent ; car dès qu'une action pratique sollicite l'aquiescement de notre conscience, aussitôt se lève le point de vue de notre sensibilité pour l'exciter ou la contredire. L'action morale est une option en faveur d'un bien spirituel, du bien de notre âme ; et nos passions qui envisagent d'abord notre bien de sensation ou le mal qui le menace applaudissent ou protestent selon que l'action morale favorise leurs désirs ou, comme il arrive fréquemment, les contredit.

Or voici : à considérer leurs ressources de nature, notre raison, notre volonté et notre sensibilité ne nous apportent qu'une capacité de moralité éloignée et non point efficace. Nous ne naissons pas avec une inclination prépondérante à la moralité.

Par notre raison, nous concevons avec évidence, mais de façon générale, que nous devons faire le bien, nous con-

duire selon la raison dans l'ordonnance de nos passions personnelles et dans nos rapports avec autrui. Les préceptes premiers de la loi naturelle et leurs dérivés immédiats sont loin d'être précis et surtout ne présument pas la pratique des actions qu'ils commandent pourtant ; car l'efficacité et la droiture de notre discernement pratique sont à la merci de nos dispositions affectives.

Notre volonté nous incline à vouloir le bien que notre raison désigne comme notre bien propre ; mais sans qu'elle soit naturellement portée à suivre tout idéal que cette même raison nous présente et tout discernement pratique qu'elle nous dicte. A plus forte raison, cette inclination cesse-t-elle quand le bien à faire s'oppose au bien de jouissance que réclame notre sensibilité et que celle-ci n'est guère disposée à sacrifier spontanément.

Car notre sensibilité ne se plie pas automatiquement aux injonctions de notre raison pas plus qu'aux commandements de notre volonté. La passion fait surgir en nous un sentiment vif, attracteur de l'action immédiatement correspondante, et, si son mouvement n'est pas, de soi, ingouvernable, il reste qu'il tend naturellement à son objet sans attendre le contrôle de la raison. Qu'elle s'allume à l'attrait de la délectation sensible ou qu'elle s'affole devant les périls de l'action, la passion n'attend pas nécessairement le discernement de la raison pour se déclarer et poursuivre son évolution. Sans doute, par l'émotion qu'elle suscite, elle peut servir grandement aux résolutions morales en corsant nos vouloirs ; mais en revanche, elle peut faire hésiter nos prudences morales, et, même, en certains cas exceptionnels, les troubler entièrement.

On le voit, si nos puissances d'action ont la capacité native de fournir l'œuvre morale, ce n'est qu'une capacité éloignée qui est loin d'avoir, par elle-même, l'assurance de son efficacité. Tout peut en sortir : le bien comme le

mal. Nous pouvons chercher notre bien en dehors de celui que nous assigne notre fin dernière et dont la loi divine nous présente le programme. Nous pouvons déroger aux obligations dont l'accomplissement contredit notre contentement personnel, refuser de compromettre notre tranquillité et faillir aux tâches extérieures et aux devoirs qui nous sollicitent dans nos relations avec autrui. Nous pouvons être plus soucieux de satisfaire nos attraits passionnels que de refréner leurs tendances désordonnées.

Pour la stabilité de son exercice quotidien, l'œuvre morale devra donc rencontrer sa garantie ailleurs que dans les seules ressources natives de nos puissances d'action.

Cette garantie et cette stabilité nous viendront du raffermissement même, dans nos puissances d'action, de leur capacité morale. Sur le fond indéterminé de ces puissances peuvent en effet se greffer et s'enraciner des dispositions de plus en plus fermes à la perfection morale de notre action.

Les vertus sont précisément ces dispositifs de surcroît, ces déterminations stables qui renforcent et assurent dans nos puissances l'énergie de la bonne action. L'action morale devient ainsi l'action vertueuse quand elle est le fruit de nos facultés moralement vertueuses.

On ne naît pas vertueux ; mais on le devient en acclimatant progressivement toutes ses énergies à ce régime de perfection, à ce régime devenant de plus en plus normal, spontané et facile. Le progrès moral rentre ainsi dans la loi générale du développement humain : la loi de l'habitude.

L'habitude est une seconde nature et elle plie à ses résultats toutes nos activités. Nos facultés de connaissance s'enrichissent, par leur exercice même, de savoirs théoriques et techniques. Et il en est de même de toutes nos facultés

quand elles s'orientent aux savoirs et aux pratiques de la moralité. Un homme se caractérise par les habitudes intellectuelles, volontaires et affectives, qu'il acquiert, par la propre évolution de ses actions quotidiennement renouvelées. Dans l'ordre moral également, on prend des habitudes que l'on n'avait pas tout d'abord et que l'on acquiert de plus en plus.

Mais ces dispositions stables, ces vertus, n'ont pas en nous la même origine. Voyons-les donc se superposer successivement dans nos puissances d'action et former un organisme harmonieusement unifié.

### 3. *Prédispositions heureuses à la moralité et vertus acquises.*

Avant même que ne soient formées ces vertus surajoutées, d'heureuses prédispositions individuelles de tempérament peuvent favoriser l'éclosion de la vertu. Il y a des hommes qui naissent naturellement prudents. Un heureux équilibre leur permet d'être facilement experts dans leur discernement : ils sont, en toutes circonstances, judicieux, avisés, habiles à tirer au clair les situations les plus embrouillées. Ce bon sens natif ne peut que croître par l'expérience accumulée dans le courant même de la vie.

Des prédispositions à l'énergie volontaire, à la fermeté persévérante, à l'audace tranquille et au robuste courage, peuvent caractériser certains individus et les préparer à la tension de volonté qui est de rigueur quand il s'agit d'affronter les difficultés de l'action.

A leur tour, les passions qui servent à corroborer la vigueur des réalisations, celles aussi qui s'emploient à désirer et à aimer comme à se défendre et à résister, toutes les passions d'ailleurs quelles qu'elles soient, peuvent se présenter chez un individu donné avec une modération

native qui rende difficile leur effervescence désordonnée et, par là même, les soumet plus spontanément à la direction de la raison et au commandement de la volonté.

Toutes ces tendances heureuses, dont les variétés individuelles sont sans nombre, contrastent avec les tendances péjoratives contraires, elles aussi très variées, dont sont affligés certains tempéraments disgraciés. Mais supposerait-on les premières aussi excellentes que possible, il ne s'ensuivrait pas qu'il suffirait, sans plus, de les posséder pour se trouver garanti de tout écart moral. On n'est point vertueux parce qu'on a de l'esprit, de l'énergie ou un tempérament apaisé. Ce ne sont là que des dispositions favorables à la moralité, et non point la moralité elle-même. Rien d'elle n'est encore donné par ces tendances favorables. Il faut que celles-ci soient employées à acquérir les vertus qui seules donnent stabilité et sécurité au déploiement de la vie morale.

Nous pouvons, en effet, acquérir des vertus, car les vertus acquises résultent de nos actes répétés. C'est un fait expérimental que cette formation continue de nos habitudes dans l'ordre intellectuel, volontaire et affectif. Nos sciences, nos savoir-faire, nos habiletés manuelles, nos adresses professionnelles, sont des habitudes acquises.

Nous pouvons également acquérir des vertus dans l'ordre moral.

Dans la raison, sur le fond des premiers principes de la loi naturelle viennent s'ajouter toutes les précisions de la loi morale qu'apportent successivement l'enseignement, l'éducation, l'expérience, nos propres réflexions et les directions que nous recevons des autres. Ces connaissances peuvent être plus ou moins nombreuses et plus ou moins ordonnées ; chez certains individus, elles s'organisent avec une perfection croissante jusqu'à devenir la science morale elle-même.

De plus, notre raison peut perfectionner peu à peu ses savoir-faire et ses discernements pratiques. Notre conscience morale affine sa clairvoyance et sa délicatesse. Elle s'instruit à la longue et garde mémoire des leçons de notre conduite, des exemples qu'elle enregistre et de tous les enseignements de la sagesse humaine. Cette sécurité du jugement moral, en quoi consiste la vertu de prudence, n'est pas d'ordinaire le fait de la jeunesse, mais le fruit de la maturité. Preuve qu'elle s'acquiert et s'enrichit successivement.

Notre volonté, qui est la force impulsive de toutes nos actions, n'est naturellement encline qu'aux actions qui nous paraissent convenir à notre bien propre. Elle nous applique aux tâches et aux devoirs pratiques que notre discernement désigne à notre choix. Elle est la libre servante de nos prudences, et celles-ci ont besoin de son accord pour aboutir. Quand donc notre raison exige l'accomplissement d'un acte qui semble heurter l'appétit naturel de notre bien personnel, cette difficulté, qu'il faut pourtant vaincre afin que l'obligation morale ait le dernier mot, exige que notre volonté se mette en attitude de la surmonter. Et l'habitude se prend en elle, par efforts successifs et persévérants, d'accomplir, coûte que coûte, tous les devoirs qui nous contraignent, même lorsqu'ils contrecarrent notre égoïste tranquillité. La justice, vertu générique à multiples ramifications, devient chez nous, par accoutumance progressive, cette spontanéité de volonté à fournir toute opération extérieure, conformément au droit qu'ont de nous la réclamer Dieu, les autres hommes, égaux ou supérieurs, tous ceux envers qui nous sommes en dépendance. Nous nous habituons à être justes de toutes manières, à être fidèles à tous les devoirs qui nous sollicitent à bien faire tout ce que nous avons à faire.

Les obstacles au discernement droit et à la volonté recti-

fiée nous viennent particulièrement de l'insoumission de nos passions. Mais, ici encore, cette résistance peut s'assouplir par l'habitude.

La vertu de tempérance et ses vertus annexes ont ce résultat, difficile à gagner sans doute mais qui se consolide pourtant à la longue, de plier à la soumission celles de nos passions qui s'amorcent et s'excitent aux attraits des jouissances de la sensation. Le plaisir sensible l'emporte en « prenant » sur la joie que nous donne le bien spirituel, le bien moral. Nous sommes désaxés sur ce point par suite du péché originel. Notre volonté est moins attirée aux biens de l'âme qu'aux biens du corps, domaine de nos passions. Les fonctions de la vie sensible développent avec elles des délectations violentes dont une longue ascèse aboutit péniblement à réduire les poussées. Aussi, la vertu de tempérance et celles qui en sont les applications particulières sont-elles les vertus ascétiques par excellence. Elles font fleurir la pénitence, la mortification, le renoncement. Et à juste titre, car les délectations de la sensibilité sont, de soi, les plus rétives à la soumission et à la modération morale.

D'autres passions encore deviendraient pierres d'achoppement aux bonnes intentions vertueuses si elles n'arrivaient point à se plier peu à peu au joug de la raison. Les fatigues, épreuves, luttes, périls, menaces, difficultés de toutes sortes, effraient naturellement notre sensibilité et sont bien propres à briser notre énergie morale. Il y a des périls qu'il faut braver, y compris le péril d'être dépossédé de nos biens les plus chers et même de la vie corporelle, si l'on veut rester fidèle à tout son devoir. La vertu de force, fruit d'un long entraînement au courage, représente cette fermeté morale indispensable.

Ainsi, nos puissances de moralité peuvent s'enrichir de bonnes habitudes, se stabiliser dans le régime vertueux et

se trouver prêtes à fournir toute œuvre morale obligée.

Ces vertus sont en nécessaire cohésion puisqu'elles doivent garantir, en toute circonstance, notre action morale. Car il n'est point un vertueux celui qui s'impose d'être juste tandis qu'aussitôt après il donne libre cours à sa sensualité. Pour être un homme moral, il faut l'être à tout coup et selon toute opportunité. En effet, un même point de vue péremptoire : celui d'imposer l'ordre de la raison à tout ce que nous faisons, devient le motif même d'agir. Nous devons être justes en nos paroles, en nos actes, en nos tractations d'intérêts, nous devons modérer nos colères, nos gourmandises, nos sensualités, parce qu'ainsi l'impose la raison. C'est notre vertu de prudence qui dicte cette intimation. Et comment celle-ci serait-elle garantie, si nos appétits, les volontés contraires et nos passions récalcitrantes n'étaient pas elles-mêmes assouplies par les vertus qui régularisent et soumettent leurs énergies au commandement de la raison?

Nous pouvons donc acquérir progressivement des vertus morales, ramener de l'indétermination au bien comme au mal nos puissances d'action, canaliser et renforcer leurs ressources au service de notre perfection morale.

### 4. *Vertus morales « infuses »*

Mais quelle est cette perfection morale, fruit de notre effort? A quoi peut-elle aboutir, précisément parce qu'elle provient de notre effort?

Elle peut aboutir à la seule perfection vertueuse qui ne dépasse point notre finalité naturelle. Peut-on donner plus qu'on ne possède, produire des effets supérieurs à leur cause? Réaliser l'honnêteté, s'imposer le devoir humain, s'achever dans toute sa perfection naturelle, parvenir à cette sérénité du juste, vantée par la morale païenne : voilà

tout ce que peuvent garantir les vertus acquises quand elles arrivent à leur plus haut degré d'excellence.

Mais nous savons, par la Foi, que notre vie morale doit s'épanouir vers un but supérieur. Être honnête homme n'est pas une fin dernière, ce n'est qu'un but intermédiaire vers un but surnaturel qui dépasse nos prises : posséder Dieu dans la vision intuitive.

Un principe surnaturel d'impulsion, la Charité, l'Amour de cette fin dernière, vient, de par le don et l'efficace de Dieu Lui-même, soulever vers cette conquête nos intentions et nos désirs. Moyens inadéquats, nos vertus acquises sont donc disproportionnées; elles ne sont plus vertus suffisantes, énergies à niveau d'une action qui se doit de prouver la Charité surnaturelle et d'y prendre directement son motif. Nous devons maintenant être prudents non plus pour intimer le raisonnable de l'honnêteté naturelle, mais ce raisonnable supérieur motivé par la fin surnaturelle : accomplir la volonté du Dieu aimé. Nos justices et nos tempérances, plus exigeantes en leurs applications, en leurs contraintes et en leur ascèse, doivent, elles aussi, s'imprégner de ce motif surnaturel; et toutes nos actions doivent en dériver.

Dieu nous accordant la Grâce sanctifiante et avec elle les Vertus théologales et les Dons du Saint-Esprit qui les achèvent — toutes vertus qui nous mettent surnaturellement en capacité de tendre, de toutes nos lumières et de tout notre amour, vers la possession de Dieu et le partage de sa vie —, il est logique que ce Dieu très bon et très sage achève en nous son œuvre, que, nous ayant donné les principes, ils nous donne les moyens correspondants, et donc les moyens de prouver l'amour après le Don de l'amour lui-même.

Ces énergies divinement communiquées à nos facultés morales, pour les mettre à même de prendre à notre Cha-

rité le motif souverain de toutes nos actions : ce sont les vertus morales « infuses », vertus parfaites cette fois, en correspondance avec le résultat obligé.

Mais, pour changer de but final et se soulever désormais vers lui, notre vie ne change point de cadre. Il reste que nous avons à modérer nos passions, à déployer nos tâches individuelles, familiales ou sociales, à accomplir tout notre devoir d'homme. Les mêmes actions nous sollicitent, et s'il est normal que d'autres s'y ajoutent plus spécialement, étant donné que nous ne visons plus seulement la terre mais le ciel, il reste que celles-ci comme celles-là doivent être décrétées par le discernement de notre conscience, pour le motif surnaturel d'aimer Dieu par-dessus tout. Dans tous les compartiments de notre vie morale, les vertus « infuses » nous sont données par Dieu avec la Charité, pour que nos discernements, nos justices, nos tempérances et nos fermetés s'emploient désormais au service de la Charité. Et pour que rien n'échappe à cette visée définitive, le Saint-Esprit ajoute en nous mystérieusement ses Dons de Conseil, de Force, de Piété et de Crainte, pour que les débilités natives de nos prudences et de nos fermetés soient à propos suppléées et qu'ainsi soit garanti l'épanouissement intégral de notre perfection.

Il apparaît donc bien que l'homme moral est celui qui possède toutes les vertus et les plus excellentes de toutes : les vertus surnaturelles. Alors, il est à même de déployer son action sous le contrôle de la plus haute raison, dans l'inspiration de l'amour le plus grand, et en visée de la fin la plus parfaite.

## IV

### Les divers degrés de perfection de la vie morale

#### 1. *Possibilité de progrès dans la vie morale.*

La vie morale n'est pas en nous à l'état stagnant. Elle engage des éléments changeants et dont les deux extrêmes sont notre liberté si mobile en ses déterminations et nos passions si capricieuses en leurs impétueux désirs. Nous le disions plus haut, les vertus sont des dispositions stables qui nous garantissent dans la fixité du bien. Mais, il ne faudrait pas croire que la réalité vivante de notre conscience morale corresponde aisément à cet idéal que lui imposent nos définitions. Cette stabilité vertueuse est un terme de perfection vers lequel nous tendons; et précisément nous y tendons par étapes successives, sans que le progrès soit forcément continu, car notre moralité se dessine sur une courbe plus sinueuse que rigide, bien que normalement elle en vienne à monter peu à peu vers les hauteurs.

Si donc nous marquons les états divers de la moralité en les classant par ordre de progression, c'est pour la commodité du discours et non pour signifier que cette progression doive toujours, de fait, se rencontrer. Le péché — hélas! fréquent — est plus qu'un point d'arrêt; il est parfois une régression totale; car, si sa gravité implique la perte de la Grâce sanctifiante, c'est tout l'organisme surnaturel, toute la capacité de vivre pour Dieu dans la Charité qui est en défaillance. Et le péché peut ne pas être insolite, mais ouvrir un cycle de fautes et par conséquent produire un amoindrissement certain dans la vitalité des énergies morales.

Ces remarques préliminaires étant faites, disons que

normalement la vie morale est faite pour prospérer en nous.

Si nous l'envisageons du côté de ses habitudes et de ses tendances morales, il est clair que la conscience est amenée à bénéficier du renforcement continu qui lui vient de l'accoutumance des actes répétés.

Si nous regardons au mobile vertueux qui doit animer la conscience, nous voyons que, de ce côté, il n'y a rien non plus qui puisse arrêter l'élan vers la perfection, tant la volonté morale ouvre devant elle la perspective de la plus haute perfection. Le juste milieu que notre discernement s'applique à déterminer en tous les genres de vertus ne saurait être entendu d'un juste milieu de médiocrité. Ce serait une méprise totale que d'interpréter le juste milieu de la vertu comme un équilibre entre peu de bien et beaucoup de bien, entre peu de vertu et beaucoup de vertu. Quand on est vertueux, on aime le bien sans restriction — et il n'y a pas de conscience vertueuse sans l'amour de cet absolu — ; on ne peut donc refuser le meilleur bien. En certains domaines de la moralité, ce meilleur bien est opposé à deux extrêmes condamnables, comme par exemple : mortifier toute sensibilité ou lui donner licence sans frein est opposé à ce juste milieu qui utilise la sensibilité au mieux de l'œuvre morale : juste milieu d'excellence et qui, dans son ordre, pourra toujours croître en perfection. Tout vertueux est destiné à devenir un magnanime : il doit être prêt au don entier de lui-même pour les actions les plus hautes et les œuvres les plus belles.

La possibilité du progrès vertueux s'accuse avec plus de relief encore si l'on envisage le principe d'impulsion de la conscience surnaturelle : la Charité. Un infini à aimer ne saurait épuiser les possibilités indéfinies d'être aimé. Comment, d'ailleurs, fixer des limites à l'opération du Saint-Esprit qui active en nous l'Amour ?

Et c'est précisément ce progrès intensif de la Charité en nous qui réalise le progrès vers la perfection de la conscience vertueuse. Toutes nos vertus surnaturelles prennent leur ferveur d'énergie et accusent leur efficacité dans la proportion même de la ferveur et de l'efficacité de notre Charité. Il est impossible d'aimer sans vouloir se donner activement au service de l'amour. Sans doute, cette intensité croissante de la Charité est l'œuvre de l'Esprit-Saint, qui directement l'accroît en proportion même de l'intensité de plus en plus vive que nous y portons. Plus on aime, plus on mérite d'aimer et par conséquent de recevoir, de l'auteur du surnaturel Amour, la capacité d'aimer davantage. Cette loi de progrès par intensité croissante de la Charité surnaturelle correspond ainsi à la loi de croissance des habitudes morales naturelles, dont le progrès en affermissement est relatif à l'énergie volontaire des actions qui les suscitent et les façonnent.

Il est donc dans l'élan de la Charité de devenir plus fervente, plus aimante, et par conséquent il est dans l'élan des vertus qui en dérivent d'être plus épanouies et plus agissantes au service de Dieu. Que l'on suppose bien établi cet entraînement vers Dieu, et nécessairement s'épanouiront une Foi plus confiante, une Espérance plus ferme, une crainte du péché attentive à l'offense plus qu'à la punition. Nécessairement encore, le discernement prudentiel deviendra plus attentif, le renoncement affectif plus exigeant, l'ascèse plus rigoureuse, l'observance de toutes les obligation et de tous les devoirs plus vigilante et plus parfaite. Tous ces progrès sont en mutuelle cohésion, ils sont l'expression manifestée du progrès intensif de la Charité ; car celle-ci est « forme » de tous les vertus. Plus impérieuse en sa ferveur, elle rend plus impérieux l'exercice de toutes les vertus, car elle y voit la preuve

manifeste d'une fidélité plus sûre d'elle-même et plus impatiente de se donner tout entière.

Et maintenant essayons de marquer les principaux moments de cette évolution qui, de l'imperfection morale, peut aller jusqu'au suprême degré de perfection.

Ici, il faut le redire, les cadres ne sont rigides que parce qu'il est nécessaire de les distinguer pour les définir séparément ; mais posés sur la réalité complexe et mouvante des consciences individuelles, ils ne sauraient en découper la perfection progressive en tranches aussi nettement délimitées que nos définitions abstraites le prétendent.

### 2. *L'Imperfection morale.*

L'imperfection morale doit être entendue ici dans un sens tout relatif, relatif à la possession de la Charité. Lorsque celle-ci est absente et ne donne pas le branle aux vertus surnaturelles, la conscience se trouve, par le fait même, dans un état de stricte infériorité.

Deux cas de cette imperfection peuvent être envisagés.

Le premier est celui du non-croyant, c'est-à-dire de celui dont la conscience est vide de toute adhésion à la Foi surnaturelle. Sans doute, une différence devrait être posée ici entre le non-baptisé qui n'a jamais eu la Foi, sans qu'il y ait eu de sa faute, et celui qui a perdu la Foi par un acte positif et contraire à la Foi. La responsabilité d'ensemble de l'imperfection morale dans laquelle ces deux incroyants vont forcément se tenir est manifestement différente. Mais n'envisageons pas cette complication qui nous entraînerait trop loin.

Le non-croyant, celui qui vit actuellement loin de toute croyance à un Dieu qui le prédestine à être béatifié, ne peut avoir que des mobiles humains de vivre moralement. En mettant les choses au mieux, on pourra le croire con-

vaincu de l'obligation des préceptes de la loi naturelle et résolu à les observer de son mieux. Il peut encore se faire qu'il soit heureusement prédisposé par ses tendances natives à un certain équilibre passionnel qui lui rende aisé le gouvernement de soi-même. Il pourra donc acquérir des vertus, vivre habituellement en honnête homme. Mais, quand bien même ces vertus seraient fixées aussi solidement que possible, elles restent vertus imparfaites par leur objet et leur résultat ; elles ne réalisent qu'une perfection humaine, qui a sa haute valeur sans doute, mais qui n'aboutit pourtant point à l'excellence de vie surnaturelle à laquelle nous appelle la libéralité divine. Si ce juste païen est de bonne foi dans son incroyance même, il est à présumer que sa dignité d'honnête homme et son courage à y persévérer ne manqueront point de lui attirer, à l'instant providentiel, la grâce de lumière que Dieu ne refuse jamais aux âmes de bonne volonté.

Le deuxième cas est celui du croyant qui donne son adhésion aux vérités surnaturelles de la Foi, mais qui, ayant perdu, par le péché mortel, la Charité et toutes les vertus morales « infuses », ne demande plus à l'amour de Dieu de diriger sa vie. Il a perdu le goût de Dieu et de le servir dans la fidélité. Mais il n'a point perdu, de ce chef, la possibilité de vivre honnêtement selon la morale humaine. Nous pouvons lui accorder, comme à l'incroyant de tout à l'heure, d'heureuses prédispositions qui rendent plus facile sa tenue morale et aussi des vertus acquises. Celles-ci sont loin de posséder une stabilité à toute épreuve, puisque le péché mortel qui lui a valu la perte de la Charité en a été une défaillance caractérisée. Les dispositions natives ou acquises restent, comme ci-devant, des vertus imparfaites, puisqu'elles aboutissent à des œuvres humainement bonnes, mais qui manquent de s'ordonner à la fin

surnaturelle, et, par là même, restent privées de tout mérite devant l'amour de Dieu.

Dans une hypothèse optimiste, nous prêtons à ce pécheur resté croyant, comme à l'incroyant de tout à l'heure, une volonté morale et des dispositions acquises dans cet ordre. Mais le contraire peut tout aussi bien arriver. La faute et la répétition des fautes est facile quand la conscience ne peut opposer à l'excitation du mal que l'obligation d'une hésitante raison, et quand le péché a pour seule raison d'être détesté le reproche intime qu'en fait naître le remords. Chez le croyant à la Foi « morte », les sanctions d'une récompense ou d'une punition éternelle viennent corroborer l'attrait du bien et amortir les révoltes des instincts. La crainte « servile » de Dieu peut, à certaines heures, devenir un frein salutaire ; elle est une grâce à laquelle le croyant peut être sensible, et cette grâce peut être assez forte pour enrayer les mauvais penchants, réveiller la conscience et lui faire désirer la conversion. Toujours est-il que la Foi, sans la Charité, n'est pas, à elle seule, un motif suffisant pour arrêter l'entraînement à des habitudes vicieuses que des péchés répétés peuvent consolider de plus en plus. Car la Foi surnaturelle n'est qu'une perfection de l'intelligence, une lumière dans l'esprit qui n'éclaire qu'une lointaine perspective. Elle n'engage ni la volonté ni l'amour; or la moralité effective sort d'une volonté qui aime assez puissamment le bien pour en assurer efficacement la réalisation pratique.

### 3. *Les débutants dans la voie de la perfection.*

La moralité surnaturelle ne s'affirme donc que par la présence de la Charité. Mais cette Charité même est plus ou moins fervente. Et ce plus ou moins établit la mesure de la perfection morale et influe sur l'exercice plus ou

moins parfait des vertus surnaturelles qui sont les moyens d'action de la Charité.

La toute première étape dans le redressement de la conscience surnaturelle est marquée par des alternances successives de retour à l'amour de Dieu et de retombée dans le péché mortel.

Le cas est en effet fréquent d'une conscience malaisément dégagée de la servitude du péché, en proie à des mauvaises habitudes tenaces. Sans doute, le pécheur parvient à se relever de ses chutes; il persévère momentanément, puis revient brusquement à son esclavage : vie morale non stabilisée, faite de période de fidélité et de période d'infidélité. Tant que domine l'état de Grâce, la Charité se montre active, l'effort moral se soutient et s'excite dans le désir d'une perfection plus haute. Et puis vient la défaillance, qui d'abord s'insinue, puis se répète et peut-être se perpétue quelque temps.

La Foi, en tant que croyance aux vérités surnaturelles, ne s'amoindrit pas nécessairement chez le croyant, malgré ses fluctuations morales; l'espérance ne cesse pas non plus de tenir comme possible le gain du salut éternel. Dieu ne devient pas un étranger pour ce pécheur occasionnel. Malgré tout, son attention réveille le souci, très insistant à certaines heures, de l'offense faite à la bonté divine. La crainte de Dieu demeure présente et lancinante; car Dieu reste lié à la loi morale, et le pécheur sait qu'il les rejette tous deux par sa désobéissance. Emporté et roulé par la vague, il déplore sa faiblesse et se méprise au sortir du péché dont il éprouve sincèrement le remords. Et parce que ce remords ne quitte guère sa conscience et parfois la met à vif, l'espérance lui reste de s'affranchir et de devenir meilleur, espérance qui n'est pas l'inconstante velléité de pouvoir tout de même, le plus tard possible, réparer un lourd passé en une minute de regret, mais espérance d'un

retour sincère, d'un pardon désiré par le cœur touché et remué par la grâce.

Un jour vient — peut-être celui d'un péché amenant avec lui l'insupportable dégoût — où la conscience se retourne dans une conversion totale. Le pardon imploré descend sur les fautes. Dieu retrouve son prodigue ; la réconcillation se consomme dans le cœur à cœur de l'amitié renouée et de la divine Charité.

Supposons que la conversion persévère. La Charité s'affirme en premier dans les bons désirs et les viriles résolutions, dans le souci de se tenir en perpétuel contact avec le secours divin. Car la crainte reste vive d'offenser Dieu, crainte plus filiale que servile, inspirée davantage, cette fois, par la délicatesse de l'amour.

Puisque la Charité, présente à l'âme, apporte avec elle les vertus morales « infuses » et les Dons du Saint-Esprit, ces secours surnaturels viennent à point pour renforcer la résolution de servir Dieu désormais et de rejeter tout ce qui l'offense. Vis-à-vis des devoirs de stricte obligation et des renoncements de première nécessité, s'exerce la vigilance de la conscience. Son intention se tourne vers les mobiles surnaturels qui commandent la ponctuelle observance de la loi de Dieu. Mais l'infirmité humaine est si grande en cette œuvre rude, et c'est pourquoi le Saint-Esprit ne saurait manquer d'accorder à l'âme de bonne volonté, et sous cette forme spéciale de mise en garde contre le retour offensif du péché, les lumières et les énergies opportunes : avertissement d'embûches insoupçonnées, réveil circonstancié d'une interdiction jusqu'alors non entendue dans la loi de Dieu, force pour le triomphe de trop insistantes tentations, affermissement dans le goût de la vertu et sentiment vif de l'amertume qui est la rançon du péché.

On peut faire l'hypothèse — l'expérience humaine la

vérifie douloureusement — d'une rupture nouvelle dans les liens de la fidélité. Le péché a des attaches si profondes en nos pauvres cœurs, et la vie spirituelle est un idéal si haut pour la médiocrité de nos désirs! Pourtant, il est normal que l'effort de dégagement du péché ait sa récompense dans un apaisement progressif et une Charité de plus en plus assise dans la possesion même de son amour.

*4. Ceux qui progressent et se stabilisent dans la perfection.*

Supposons maintenant que s'affirme le progrès positit dans la ferveur de la Charité et dans toutes les manifestations vertueuses de l'activité. Les trébuchements devenant moins à craindre, la préoccupation de la conscience vise de façon plus directe tous les moyens de grandir dans la perfection par les actions vertueuses et sanctifiées. Dès lors n'est plus seulement cherchée l'obéissance de la Loi divine dans ses préceptes de stricte nécessité, mais dans ceux qui nous rapprochent le plus de l'imitation de la perfection de Dieu. Car très active à prouver son amour, la conscience est de mieux en mieux attentive à se conduire d'après des mobiles surnaturels, à intensifier le détachement, à conquérir, par une ascèse rigoureuse, la pureté de l'âme et le règne du spirituel. Et parce que la Charité cherche à grandir sans arrêt dans un attachement plus inviolable, elle reçoit de Dieu, par le mérite de cette intensité progressive, un bénéfice de grâces abondantes. Mieux disposée et toujours plus aimante, l'âme profite de tous moyens destinés à aviver la Charité; l'Eucharistie devenant la réfection spirituelle et toutes les sources de grâce étant mises à profit, il est normal que, sans trêve, l'amour se renforce et devienne plus prompt à réduire le champ des imperfections. Augmenter la Charité et lui donner tout son déploiement, voilà désormais la tendance

prépondérante, le dessein poursuivi de la conscience vertueuse. Ayant gagné une plus grande sécurité dans la persévérance de la vertu, une plus solide résistance aux séductions du mal, l'âme prend nécessairement pour objectif le côté positif du service de Dieu et la pratique de toutes les vertus sanctifiantes.

Comment, dès lors, les secours des Dons du Saint-Esprit ne seraient-ils pas plus abondants dans une âme qui de toutes ses forces tend à grandir dans la Charité? Car la crainte filiale de ne point assez aimer s'affine en délicatesse et exige un détachement intérieur plus concentré, une mortification plus assidue, un dévouement plus généreux à tout devoir qui s'impose au nom de l'amour de Dieu et dont l'Esprit-Saint ne manque pas de faire percevoir les occasions et les opportunités.

Ce progrès incessant dans la Charité et les vertus surnaturelles est bien loin d'avoir la même forme dans les diverses consciences individuelles. Le milieu, les circonstances de l'état de vie, les tempéraments avec leurs prédispositions favorables ou défavorables, les vertus acquises ou les mauvaises habitudes contractées ont une répercussion — sans doute indirecte mais néanmoins très réelle — sur la facilité ou la difficulté de ce progrès positif de la vie morale surnaturelle. Et, à cause de cela même, ce progrès peut être lent ou rapide, continu ou intermittent. Il est d'ailleurs et en toute hypothèse le résultat de la grâce de Dieu récompensant la bonne volonté, puisqu'il dépend de l'accroissement de la Charité, accroissement qui vient de Dieu et se proportionne à la mise en œuvre de plus en plus fervente de cette même Charité (1).

(1) Nous n'avons pas à envisager ici les diverses étapes de progrès dans la vie contemplative, progrès appelés à se développer parallèlement à ceux de la vie morale. Disons pourtant, à ce propos, ces quelques mots :

Avant le règne de la Charité, les Dons du Saint-Esprit, ne venant

Ce progrès de la Charité, s'il se poursuit, ne peut manquer qu'avec celle-ci, ne sauraient donc illustrer surnaturellement, dans l'âme, la connaissance de Dieu par la Foi ; mais, dans cet état même, le croyant peut sans doute utiliser son intelligence pour méditer la vérité révélée ; et le résultat de cette méditation, fruit de l'effort humain, est relatif aux capacités intellectuelles de celui qui s'y applique.

Dès que la Charité existe dans l'âme, la contemplation s'anime d'un motif surnaturel. Elle devient exigence de la Charité, qui se plaît à contempler le Dieu qu'elle aime et qu'elle cherche à connaître parce qu'elle l'aime. Contemplation qui est à mobile surnaturel, mais dans laquelle l'effort actif de l'intelligence peut encore avoir une grande part. Cependant les Dons du Saint-Esprit, puisqu'ils sont présents en même temps que les premières ferveurs de la Charité, peuvent déjà s'exercer et ponctuer la contemplation acquise de clartés « infuses » proportionnées aux besoins actuels de l'âme et de son degré de perfection.

Chez les « commençants » appliqués à fuir le péché et à se déprendre des mauvaises habitudes, les Dons ordonnés à la vie active (Conseil, Force, Piété, Crainte de Dieu) seront normalement plus opportuns. Les dons intellectuels de Sagesse, de Science, d'Intelligence, y auront cependant leur place, mais surtout dans leur portée pratique indirecte, en tant que lumières sur les prescriptions de la Loi et les directives générales de l'action. Néanmoins, ils serviront à aider parallèlement la contemplation, en affermissant la Foi, en donnant lumière sur la nécessité de préférer les attraits de Dieu a tout attrait créé, etc...

Chez les « progressants », ces mêmes Dons auront, proportionnés à leur état et de façon plus accusée encore, cette double influence spéculative et pratique. La persuasion de plus en plus vive des perfections infinies de Dieu aura nécessairement sa répercussion sur la poursuite de la perfection vertueuse. La sainteté de Dieu, dont se réjouira la contemplation, deviendra l'exemplaire de la vie sanctifiée.

Chez les « parfaits », les Dons Intellectuels auront leur exercice maximum dans une contemplation plus fréquemment « infuse » que dans les étapes précédentes. Ce sera la vie mystique proprement dite. Cependant, il y a des saints plus particulièrement prédestinés par Dieu à la vie active et chez lesquels les Dons Intellectuels se tourneront en directions générales d'ordre pratique beaucoup plus qu'en clartés de contemplation. Toute sainteté est individuelle, et, bien que s'épanouissant normalement dans la contemplation et dans l'action sanctifiée, elle peut être amenée à s'affirmer davantage par la contemplation que par l'action, ou vice-versa. Nul doute que le Saint-Esprit, auteur direct de la sainteté, n'accommode ses Dons et leurs lumières à cette orientation divergente.

quer de mener la vie morale à une ultime étape : celle de la perfection.

Cette fois, la Charité est sans entrave dans son expansion affectueuse, et la conscience est stabilisée dans le bien. La préoccupation est donc moins de lutter contre le péché et de progresser dans la vertu que de s'épanouir dans une union d'amour avec Dieu, dans une adhésion pleine à sa volonté bien-aimée et dans la joie même de cette possession.

Sans doute, la crainte demeure de blesser l'amour de Dieu, et, comme les péchés véniels ne sont pas tous évitables, le souci demeure d'en réduire le nombre, de pousser en toutes les directions l'accroissement de la sanctification. La Charité régnant en maîtresse et appelant par sa propre exigence toutes les délicatesses de la fidélité, les vertus morales, aidées des Dons du Saint-Esprit, dominent toute la vie de leur efficacité : le renoncement et le détachement sont prêts à tous les héroïsmes. Tout s'emploie activement au bénéfice d'une Charité avide de s'exprimer et d'accepter, pour son Dieu, humiliations et souffrances. L'amour nourrit l'amour et, dans l'insatiabilité, l'entraîne à faire à l'Unique Ami l'offrande de tout dans l'abandon et le sacrifice.

Car l'union de l'âme à son Dieu étant réalisée autant qu'elle peut l'être ici-bas, une immense paix enveloppe la conscience : l'ordre absolu règne, puisque Dieu, qui est tout, est devenu l'objet unique d'un total amour.

Par toutes ses puissances et ses possibilités d'action, par une sainteté qui demande sans cesse à monter plus haut, le prédestiné savoure la joie divine dont il est rempli. Et cette joie ne se limite pas, elle grandit toujours, de même que grandit en lui l'amour qui en est la source. Jamais son désir ne s'épuise de s'unir à la divine amabilité, et sa joie se renouvelle dans un espoir continuellement agrandi.

Peut-on aimer sans vouloir aimer davantage? Dans le mouvement qui entraîne vers Dieu l'âme sanctifiée, il n'y a ni repos ni arrêt, mais une constante aspiration qui s'apaisera seulement lorsque tous les désirs de l'âme seront comblés et qu'elle sera immergée dans l'océan de la béatitude divine.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

# Principes fondamentaux de la mystique selon saint Thomas

## L'inspiration spéciale du Saint-Esprit et le progrès de la charité

Nul ne doute que la théologie mystique de saint Thomas se trouve surtout dans ce qu'il nous a enseigné sur les dons du Saint-Esprit, sur leur rapport avec la charité d'une part, et avec la contemplation infuse de l'autre. Mais on se contente souvent de lire assez rapidement dans la *Somme Théologique* les articles de la Iª IIæ, q. 68, consacrés aux dons du Saint-Esprit en général, et ceux de la IIª IIæ, q. 8, 9, 45, relatifs aux dons d'intelligence, de science et de sagesse, sans considérer assez leur rapport avec ce qui est dit, IIª IIæ, q. 24, a. 9, des trois degrés de la charité, chez les commençants, les progressants et les parfaits, et sans se rappeler ce qu'enseigne saint Thomas, Iª IIæ, q. 111, a. 2, sur la grâce opérante, à laquelle il rattache l'inspiration spéciale du Saint-Esprit. Dès lors on ne voit pas assez ce qu'il y a d'original et de très élevé dans la doctrine thomiste des dons.

Ce point a été au contraire brièvement mais nettement indiqué dans le travail le plus complet que nous ayons actuellement sur les dons, le grand article du P. Gardeil, O. P., dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IV, 1911, col. 1728-1781. Dans la partie historique de ce tra-

vail, après avoir montré les sources de la doctrine des dons dans l'Écriture, chez les Pères grecs et latins, et rappelé les essais des premiers théologiens scolastiques, le P. Gardeil analyse les écrits des fondateurs de la théologie systématisée des dons, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, le B. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. Il est très intéressant de voir comment ces quatre grands scolastiques ont réagi contre Guillaume d'Auxerre et Guillaume de Paris, qui niaient le caractère spécifique des dons et les réduisaient aux vertus, préparant ainsi la doctrine minimiste des nominalistes décadents du XIV^e^ siècle. « Ces quatre grands théologiens, dit le P. Gardeil, *loc. cit.*, col. 1776, ont consacré au fond la doctrine ancienne, qui distinguait les dons des vertus en les considérant comme des *primi motus in corde*... mais, au lieu d'identifier dons et grâces actuelles, ils ont vu dans le don, du moins saint Thomas, la disposition subjective à recevoir les plus sublimes parmi ces dernières. Saint Thomas, de plus, avec une magnificence de synthèse incomparable, a rattaché ce coin de doctrine à ce que la philosophie d'Aristote et sa propre théologie ont de plus élevé, de plus profondément vrai, touchant la primauté de l'agir divin. Il l'a ramené ainsi aux tout premiers principes, qui tant en philosophie qu'en théologie régissent les questions de l'action divine comme telle, c'est-à-dire se développant conformément à la loi intime de l'Être divin, et lui a assuré, par cette systématisation, la solidité indestructible de toute doctrine rattachée aux principes premiers, évidents par eux-mêmes ou premièrement révélés (1) ».

(1) Cf. GARDEIL, *Le Donné révélé et la théologie*, Paris, Gabalda, 1910 : III. Les systèmes théologiques comparés entre eux, p. 266-286. Sur la question qui nous occupe, voir aussi l'introduction de l'excellent ouvrage du même auteur, *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints Dominicains*, Paris, Gabalda.

Nous voudrions ici 1° montrer comment, selon saint Thomas, l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, à laquelle les dons nous rendent dociles, diffère de la grâce actuelle commune nécessaire à l'exercice des vertus infuses, et 2° suivre l'élévation croissante de cette inspiration spéciale, chez les commençants, les progressants et les parfaits, en considérant surtout les dons de sagesse, d'intelligence et de science.

***

### *L'inspiration spéciale du Saint-Esprit et la grâce actuelle commune.*

Pour bien entendre cette doctrine, comme l'a profondément observé le P. del Prado, O. P. (1), il faut distinguer avec saint Thomas les différentes manières selon lesquelles Dieu meut notre intelligence et notre volonté, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. Le saint Docteur a distingué trois modes principaux de la motion divine dans l'ordre de la nature, et trois autres proportionnellement semblables dans celui de la grâce. Ils peuvent s'exprimer dans la division suivante que nous allons expliquer :

Notre esprit (*mens*) est mû par Dieu
- dans l'ordre dans l'ordre naturel
  - *à vouloir la béatitude en général.*
  - *à se déterminer* à { tel bien véritable. / ou à un bien apparent.
  - *par une inspiration spéciale*, par ex. d'ordre philosophique, poétique, etc.
- dans l'ordre surnaturel
  - *à se convertir vers Dieu*, fin dernière surnaturelle.
  - *à se déterminer à l'usage des vertus infuses.*
  - *par une inspiration spéciale* à laquelle *les dons* nous rendent dociles.

(1) *De Gratia et Libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, t. II, p. 201..., 225..., 247...

Le premier mode de motion est *avant* la délibération humaine (1), le second est *après* elle ou avec elle, le troisième est *au-dessus* d'elle, cela tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce. Saint Thomas les a énumérés Iª IIªᵉ, q. 9, a. 6, ad 3ᵐ; q. 68, a. 2 et 3; q. 109, a. 1, 2, 6, 9; q. 111, a. 2; *de Veritate*, q. 24, a. 15. Il suffit de traduire ici le premier de ces textes, qui — plusieurs paraissent l'ignorer — s'explique par les suivants, comme nous allons le voir : « Dieu, dit saint Thomas, meut la volonté de l'homme, comme premier moteur universel, vers l'objet universel de la volonté qui est le bien; et sans cette motion universelle l'homme ne peut rien vouloir. Mais l'homme par la raison se détermine à vouloir ceci ou cela, un bien véritable, ou un bien apparent. Cependant parfois Dieu meut *spécialement* certains à vouloir d'une manière déterminée tel bien, comme ceux qu'il meut par sa grâce, ainsi que nous l'expliquerons plus loin » (q. 109, a. 2 et 6; q. 111, a. 2) (2).

Par le premier mode de motion divine, dans l'ordre naturel, notre volonté est donc mue, *quant à l'exercice*, à vouloir le bien en général ou la béatitude, et cet acte, par lequel chacun de nous veut être heureux ou désire le bon-

(1) Il n'y a pas, à proprement parler, délibération et élection sur la fin ultime, cf. Iª IIᵉ, q. 13, a. 3, et IIª IIᵉ, q. 24, a. 1, ad 3ᵐ; nous l'expliquerons plus loin.

(2) Iª IIᵉ, q. 9, a. 6, ad 3ᵐ : « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum *specialiter* Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur » (q. 109, a. 2 et 6, et q. 111, a. 2).

Voir sur ce texte et son rapport avec les autres que nous avons cités, DEL PRADO, *de Gratia et Libero arbitrio*, t. I, p. 236; t. II, p. 228, 256.

heur, est sans doute un acte vital, posé, émis par la volonté, mais il n'est pas libre, en ce sens que nous ne pouvons pas haïr la béatitude, ni lui préférer autre chose (1) ; c'est toujours à elle que nous aspirons, et cette aspiration se porte ainsi confusément vers Dieu, bien que nous ne jugions pas toujours que c'est en Lui que se trouve notre béatitude véritable (2). Tout homme désire naturellement être heureux, « mettre le bonheur où il faut, c'est la source de tout bien, et la source de tout mal est de le mettre où il ne faut pas (3) ». C'est pourquoi Jésus commença sa prédication par les béatitudes évangéliques, qui nous disent, contre les maximes du monde, où est le vrai bonheur.

Dans ce premier acte de volonté, dans ce désir naturel du bonheur, si on le considère en lui-même indépendamment des actes qui peuvent le suivre, il ne peut y avoir péché. On ne dit pas que la volonté *se meut* elle-même à ce premier acte, car elle ne se meut proprement à un acte qu'en vertu d'un acte antérieur ; ainsi elle se meut à choisir les moyens en vertu de l'acte par lequel elle veut la fin (4). Or il s'agit ici du tout premier acte, et c'est pour-

(1) I^a II^ae, q. 10, a. 1 et 2.

(2) I^a, q. 2, a. 1, ad 1^m : « Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo ; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem ; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens ; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud. »

(3) Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, 1^re méditation.

(4) I^a II^ae, q. 9, a. 3 : « Intellectus per hoc, quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum. Et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas, per hoc quod vult finem, *movet seipsam* ad volendum ea quæ sunt ad finem » ; et ibid., ad 1^m, et I^a, q. 63, a. 5.

quoi la volonté ici ne peut pécher ; elle est mue par Dieu sans se mouvoir elle-même, bien qu'elle produise vitalement cet acte (1).

Le second mode de motion divine est celui en vertu duquel, déjà dans l'ordre naturel, notre libre arbitre *se détermine* à ceci ou à cela, à tel bien véritable, ou à un bien apparent. Ce mouvement de notre volonté n'est pas seulement vital mais *libre*, et la volonté *se meut* elle-même en vertu d'un acte antérieur à le produire, et c'est pourquoi ici elle peut pécher (2). Mais comme Dieu ne peut être par sa motion *également* cause du mal et du bien, il faut dire que la motion par laquelle il porte le libre arbitre à se déterminer à un acte bon naturel n'est pas la même que celle par laquelle il est cause de l'acte physique du péché et non de sa malice (3). L'acte bon est tout entier de Dieu, comme de sa cause première, et tout entier de nous, comme de sa cause seconde : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (4). Au contraire, l'acte mauvais, considéré en ce qu'il a de désordonné et de mauvais, ne vient pas de Dieu, mais seulement de notre libre arbitre défectible

(1) I^a II^ae, q. 9, a. 6, tertia objectio et responsio ad ipsam.

(2) Cf. I^a, q. 63, a. 1, ad 4^m ; a. 5 ; a. 6 ; et I^a II^ae, q. 79, a. 1 et 2.

(3) Il s'ensuivrait autrement que Dieu par sa motion n'est *pas plus* cause de l'acte bon que du péché ; ce qui serait contre la définition du Concile de Trente, sess. 6, can. 6 : « Si quis dixerit mala opera ita ut bona Deum operari, non *permissive* solum, sed *proprie* et *per se*, anathema sit. » Si le concours divin était seulement *simultané*, ou si c'était une prémotion *indifférente*, Dieu, par ce concours, ne serait pas plus cause de l'acte bon que du péché. La raison pour laquelle il ne serait pas cause du péché, c'est que son concours serait seulement simultané et indifférent, et donc, pour la même raison, il ne serait pas *proprement* cause de l'acte bon. Cf. I^a II^ae, q. 79, a. 2, et thomistas in hunc articulum.

(4) I Cor., IV, 7. Comme le montre saint Thomas dans le commentaire de cette épître, tous les biens sont de Dieu, même la bonne détermination de notre libre-arbitre, en tant qu'elle se distingue de la mauvaise. Cf. I^a, q. 23, a. 5 ; et I^a II^ae, q. 109, a. 2.

et mal disposé (1). Ainsi la marche du boiteux, en tant qu'action, vient de son énergie vitale, mais en tant que défectueuse elle vient seulement de la malformation de la jambe (2). A l'opposé de la motion divine qui porte au bien, celle requise à l'acte physique du péché s'accompagne de la permission divine du désordre contenu dans le péché. Dieu laisse arriver ce désordre, pour des raisons très hautes dont il est juge, mais il ne peut en être cause en aucune façon. Principe indéfectible de tout bien et de tout ordre, il ne peut pas plus causer le mal dans l'acte du péché, que l'œil voyant la couleur d'un fruit n'en peut percevoir la saveur. Le mal moral ne tombe pas plus sous l'objet de la toute-puissance, que les sons sous l'objet de la vue. Sans y être tenu, Dieu remédie souvent aux défaillances de notre libre arbitre; il ne le fait pas toujours, c'est là un mystère.

Le troisième mode de motion divine dans l'ordre naturel est celui dont parle saint Thomas (3), en citant la Morale à Eudème, l. VII, ch. 14. Dans cet ouvrage attribué à Aristote, mais composé sous son influence par un de ses disciples platonisant, il est dit : « On demandera « peut-être si c'est la bonne fortune de quelqu'un qui le « fait désirer ce qu'il faut et quand il le faut... Sans réflé- « chir, délibérer ou prendre conseil, il lui arrive de penser « et de vouloir ce qui convient le mieux... Quelle en est « la cause, sinon la bonne fortune? Mais qu'est-elle, elle- « même, et comment peut-elle donner d'aussi heureuses « inspirations? Cela revient à se demander quel est le

(1) I^a II^ae, q. 79, a. 1 et 2.

(2) *Ibid.*

(3) I^a II^ae, q. 68, a. 1 : « Et Philosophus etiam dicit in cap. de bona fortuna (Magn. Moral. l. VII, c. XIV) quod his qui moventur per instinctum divinum, *non expedit consiliari secundum rationem humanam*, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia *moventur a meliori principio* quam sit ratio humana. »

« principe supérieur des mouvements de l'âme. Or il est « manifeste que Dieu, qui est le principe de l'univers, est « aussi celui de l'âme. Toutes choses sont mues par lui, « qui est présent en nous-mêmes. Le principe de la raison « n'est pas la raison, mais quelque chose de supérieur. « Or qu'est-ce qui est, supérieur à la raison et à l'intelli- « gence, sinon Dieu?... C'est pourquoi les anciens disaient : « Heureux sont ceux qui, sans délibérer, sont portés à « bien agir » ; cela ne vient pas de leur volonté, mais d'un « principe présent en eux, qui est supérieur à leur intelli- « gence et à leur volonté... Certains même sous une ins- « piration divine prévoient l'avenir. »

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, l. VII, ch. 1, Aristote lui-même parle des héros comme Hector qui « pour l'excellence de leur courage sont appelés divins..., car il y a en eux quelque chose de supérieur à la vertu humaine » ou à la science humaine. Ainsi disait-on : « le divin Platon », à cause de l'inspiration supérieure qui souvent animait son discours. Cette inspiration est d'ordre naturel et prend différentes formes, philosophique, poétique, musicale, stratégique ; ce sont les formes variées du génie.

Saint Thomas a bien noté que cette inspiration spéciale n'est point nécessaire à l'homme pour qu'il atteigne sa fin dernière naturelle, mais il tient qu'il en est autrement dans l'ordre de la grâce, où les dons du Saint-Esprit et les inspirations correspondantes sont *nécessaires au salut* (1).

(1) I^a II^ae, q. 68, a. 2, c. : « Quantum ad ea, quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini homo potest operari per judicium rationis ; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo *per specialem instinctum*, hoc erit *superabundantis bonitatis*. Unde secundum Philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. *Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem*, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, *non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti*,

*
* *

Dans l'ordre de la grâce se trouvent transposés ces trois modes de motion divine, et les trois sont ici quelque chose de normal.

1° — A l'instant de la justification de l'impie, Dieu, comme auteur de la grâce, meut le libre-arbitre de l'homme à se convertir vers la fin dernière surnaturelle. Sous cette motion divine et par elle, le pécheur est fait juste ou justifié, et il commence à agir non plus seulement en vue du bonheur naturellement désiré, mais pour Dieu, surnaturellement aimé par-dessus tout.

Cette motion surnaturelle prépare d'abord le pécheur à recevoir la grâce sanctifiante et le justifie par l'infusion de cette grâce et de la charité, en le portant à un acte libre de foi, de charité et à un acte de repentir (1).

Ici le libre-arbitre ne se meut pas à proprement parler lui-même à cet acte de foi vive et de charité ; il y est mû par la grâce opérante (2). Dans cet acte il ne peut y avoir

secundum illud ad Rom. VIII, 14 : « *Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* »

(1) I$^{a}$ II$^{æ}$, q. 113, a. 1, 2, 3, 4, ad 1$^{m}$, 5, 6, 7, 8. — Cf. de hac re DEL PRADO, *de Gratia et Libero arbitrio*, t. II, p. 240.

(2) I$^{a}$ II$^{æ}$, q. 111, a. 2 : « Quantum ad actum interiorem voluntas se habet ut *mota*, Deus ut movens, *præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat.* Et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans.* Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est (q. 17, a. 5), consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo, respectu hujusmodi actus gratia dicitur *cooperans.* » — Ibid. ad 2$^{m}$, S. Thomas montre comment sous la grâce *opérante* bien que la volonté *ne se meuve pas* elle-même en vertu d'un acte antérieur, *elle consent pourtant librement à être mue* : « Deus non sine nobis nos justificat : quia per motum liberi arbitrii, dum justificat, Dei justitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus, unde tota operatio pertinet ad gratiam. »

péché, mais il y a au contraire détestation du péché. Et il se produit librement sous la grâce efficace (1).

Bien qu'il soit libre, ce mouvement surnaturel de volonté ressemble au premier mouvement naturel par lequel nous voulons le bonheur. Dans les deux cas, l'homme ne peut à proprement parler se mouvoir lui-même; cela supposerait un acte antérieur efficace du même ordre. Or cet acte antérieur n'existe pas, puisqu'il s'agit ici du premier acte efficace d'amour de la fin surnaturelle (2). Loin d'être précédé par un mérite personnel, c'est lui qui ouvre la voie du mérite; il est comme le seuil de l'ordre de la grâce, ou comme le premier pas dans l'exécution de la prédestination divine.

2° — Le second mode de motion dans cet ordre est celui par lequel Dieu meut l'homme juste à bien agir surnaturellement en usant comme il faut des *vertus infuses*. Dans ce mouvement du libre arbitre, la volonté est *mue* et *se meut* elle-même, en vertu d'un acte surnaturel antérieur. Il y a ici *délibération* proprement dite sur les moyens en vue de la fin, et *manière humaine* d'agir, sous la direction de la raison éclairée par la foi (3). Aussi la grâce est-elle

(1) I$^{a}$ II$^{ae}$, q. 113, a. 5, et q. 112, a. 3 : « Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infailliblliter eam consequitur. »

(2) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 24, a. 1, ad 3$^{m}$. — Cf. DEL PRADO, op. cit., t. II, p. 220 : « Hic motus voluntatis (sub gratia operante in instanti justificationis), quamvis liberrimus, est etiam ad instar motus naturalis per modum simplicis volitionis; et homo non valet per rationem se primo determinare ad hujusmodi velle, quod excedit omnem naturalem facultatem, tam rationis, quam voluntatis... Est fundamentum omnium sanctarum electionum in ordine gratiae. » — Cf. ibid., p. 223, et t. I, p. 226-228, 236, où il est montré que Lemos est sur ce point plus fidèle à saint Thomas que Didacus Alvarez, Gonet et Goudin, qui réduisent la grâce *opérante* à une simple grâce *excitante* ne conduisant pas jusqu'au bon consentement.

(3) C'est ainsi que par la prudence infuse on délibère pour agir

appelée ici *coopérante* (1). Sous cette grâce, lorsqu'elle est efficace, le libre arbitre *peut* encore résister, s'il le veut, mais il ne le veut jamais. Il ne peut pas arriver en effet que le péché se produise dans l'usage même de la grâce, lorsque l'homme est mû par la grâce actuelle efficace (2). Ainsi celui qui est assis, *peut* bien se lever, mais il ne peut pas être en même temps assis et debout. La liberté subsiste parce que Dieu, infiniment puissant et plus intime à nous que nous-mêmes, meut notre volonté selon son inclination naturelle à vouloir librement ceci ou cela (3).

3° — Enfin le troisième mode de motion divine, dans l'ordre de la grâce, est celui par lequel Dieu meut *spécialement* le libre-arbitre de l'homme spirituel, disposé aux

comme il convient selon les vertus de religion, de justice, de force, de tempérance, et même pour faire, quand il faut, des actes de foi, d'espérance, de charité. La prudence impère ainsi *per accidens* les actes des vertus théologales, bien qu'elle ne les mesure pas, cf. IIª IIᵃᵉ, q. 81, a. 5, comment. P. Billuart.

(1) Iª IIᵃᵉ, q. 111, a. 2 : « In illo autem effectu, in quo mens nostra et *movet* et *movetur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. » La volonté voulant déjà la fin dernière surnaturelle *se meut* elle-même, sous la grâce coopérante, à vouloir les moyens ordonnés à cette fin. La grâce actuelle est nécessaire pour *tout* acte de vertu infuse, cf. Iª IIᵃᵉ, q. 109, a. 9, et Hugon, *de Gratia*, p. 281-283.

(2) Iª IIᵃᵉ, q. 10, a. 4, ad 3 : « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile* est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est *impossibile* simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas ex necessitate moveatur. »

(3) *Ibid.*, ad 1 : « Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam *eo modo* fiat *quo congruit* naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit; quam si moveretur *libere*, prout competit suae naturae. » — Item Iª, q. 19, a. 8; q. 83, a. 1, ad 3; de *Malo*, q. 6, a. 1, ad 3 : « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter efficaciam virtutis moventis, quae deficire non potest, sed propter naturam voluntatis nostrae, quae indifferenter se habet ad diversa, *non inducitur necessitas, sed manet libertas.* »

divines inspirations par les dons du Saint-Esprit. Ici le juste est dirigé directement, non pas par sa raison éclairée par la foi, mais par l'Esprit-Saint lui-même, d'une manière surhumaine (1). Cette motion n'est pas seulement donnée pour l'exercice de l'acte, mais pour sa direction et sa spécification, aussi s'appelle-t-elle illumination et inspiration (2). C'est un mode éminent de la grâce opérante, qui porte ainsi aux actes les plus élevés des vertus et des dons : la foi, éclairée par le don d'intelligence, devient beaucoup plus pénétrante et contemplative; l'espérance, éclairée par le don de science sur la vanité de tout ce qui passe, devient confiance parfaite et filial abandon à la Providence, pendant que les illuminations du don de sagesse invitent la charité à l'intimité de l'union divine. Comme l'abeille ou l'oiseau voyageur, portés par l'instinct, agissent avec une sûreté admirable qui révèle l'Intelligence qui les dirige, ainsi, dit saint Thomas, « l'homme spirituel « est incliné à agir, non pas principalement par le mouve- « ment de sa propre volonté, mais par l'instinct du Saint- « Esprit, selon le mot d'Isaïe, LIX, 19 : « Car il viendra « comme un fleuve resserré, que précipite le souffle du « Seigneur. » Ainsi est-il dit : « Jésus fut poussé par l'Es- « prit dans le désert », Luc, IV, 1. Il ne s'ensuit point que « l'homme spirituel n'opère pas par sa volonté et son libre- « arbitre, mais c'est le Saint-Esprit qui cause en lui ce « mouvement de volonté et de libre-arbitre, selon le mot « de saint Paul : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir « et le faire », *Phil.* II, 13 (3). — Ces paroles de saint Tho-

(1) I^a II^ae, q. 68, a. 1, 2 et 3.

(2) *Ibid.*

(3) Saint Thomas *in Ep. ad Rom.* VIII, 14 : « Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. » — « Illa enim *agi* dicuntur, quae quodam *superiori instinctu* moventur; unde de brutis dicimus, quod non agunt, sed *aguntur*, quia a natura moventur et non ex pro-

mas sont le meilleur commentaire de ce qu'il a écrit sur la grâce opérante, Iª IIªe, q. 111, a. 2. — « Ainsi, dit-il « encore, les fils de Dieu sont conduits par l'Esprit-Saint, « pour qu'ils traversent cette vie pleine de tentations « (Job, VII, 1) et remportent la victoire par la force du « Christ (1). »

Si l'illumination du Saint-Esprit nous dispense de *délibérer*, l'acte reste pourtant *libre* et *méritoire*, car nous consentons à être mus ainsi, comme le bon élève veut recevoir de son mieux la leçon du maître, comme l'obéissant est parfaitement et librement docile à l'ordre qui lui est donné. Ce troisième mode de motion divine sauvegarde donc encore la liberté et la concilie admirablement avec l'infaillibilité de la prescience et des décrets divins : « Le « Saint-Esprit opère infailliblement ce qu'il veut, aussi est-« il impossible, lorsque le Saint-Esprit veut mouvoir quel-« qu'un à un acte de charité, que celui-ci au même instant « pèche et perde la charité (2). »

On voit que ces trois modes de motion, tant dans l'ordre

prio motu ad suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis, non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed *ex instinctu Spiritus Sancti* inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Isaiae 59, 19 : *Cum venerit quasi fluvius violentus, quem Spiritus Domini cogit*, et Luc. 4, 1 : *Jesu... agebatur a Spiritu in desertum.* Non tamen per hoc excluditur, quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur; quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, secundum illud Philipp. 2, 13 : *Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere.* » Item *in Comm. in Cantic. Cantic.*, c. 1...

(1) *In Matthæum*, IV, 4, supra haec verba : « Jesus ductus est in desertum a Spiritu Sancto », dicit : « Sic filii Dei aguntur a Spiritu Sancto, ut tempus hujus vitae, quae plena est tentationibus... transeant cum victoria per Christi virtutem. »

(2) IIª IIªe, q. 24, a. 11 : « Spiritus Sanctus infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. »

naturel que dans celui de la grâce, se distinguent bien, suivant qu'ils sont, soit *avant* la délibération humaine (1), soit *après* elle (ou avec elle), soit *au-dessus* d'elle (2). Mais le troisième de ces modes ne se trouve que rarement dans l'ordre naturel, chez les génies ou les héros, tandis que dans l'ordre de la grâce il est *normal*, car la raison, même éclairée par la foi, a une manière encore trop humaine, pour qu'elle suffise à nous diriger vers la fin dernière surnaturelle (3).

Cette doctrine de saint Thomas, qui confirme ce qu'il enseigne sur « les vertus de l'âme purifiée (4) », se retrouve exactement chez saint Jean de la Croix (5), là où il parle de ces âmes purifiées : « Ainsi ordinairement les « premiers mouvements des puissances chez de telles « âmes sont comme divins, et il ne faut pas s'en étonner « puisque ces puissances sont en quelque sorte trans-

(1) On ne délibère pas en effet pour désirer le bonheur, et si on le fait pour mettre sa fin dernière en Dieu et non dans la créature (I^a II^ae, q. 89, a. 6), ce n'est pas la délibération proprement dite qui porte sur les moyens : cf. I^a II^ae, q. 13, a. 3, et II^a II^ae, q. 24, a. 1, ad 3 : « Charitas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate, quam in libero arbitrio. »

(2) I^a II^ae, q. 9, a. 6, ad 3 : ainsi s'explique ce fameux *ad 3^um*, qui a été l'objet de tant de controverses, cf. DEL PRADO, *de Gratia et lib. arb.* t. I, p. 236, t. II, p. 228, 256.

(3) I^a II^ae, q. 68, a. 2, ad 3 : « Ratio (etiam ut perfecta theologicis virtutibus) non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi... ignorantiam, hebetudinem et duritiam. »

(4) I^a II^ae, q. 61, a. 5 : « Quaedam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes *jam purgati animi*; ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret : justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum. »

(5) *Montée du Carmel*, l. III, ch. 1, trad. Hoornaert 2^e éd., p. 7 et 8. Nous avons quelque peu modifié cette traduction pour suivre de plus près l'espagnol.

« formées en l'Être divin (1)... Dieu meut spécialement « (con particularidad) les puissances de ces âmes... « aussi leurs œuvres et leurs prières sont-elles toujours « efficaces. Telles ont été celles de la glorieuse Mère de « Dieu. Dès le principe de son existence elle s'est trouvée « élevée à ce haut degré d'union; jamais il n'y eut dans « son âme l'empreinte d'une forme de créature quelcon- « que, capable de la distraire de Dieu, et de la faire dévier, « car elle fut toujours docile à la motion du Saint- « Esprit (2). »

Il y a donc en tout homme juste, avec la grâce et les vertus infuses, les sept dons du Saint-Esprit, qui sont connexes avec la charité, perfectionnent les différentes vertus et constituent avec elles un organisme surnaturel parfait, prêt à se mouvoir délibérément et aussi à être mû par l'Esprit-Saint au-dessus de toute délibération humaine. Et c'est pourquoi la grâce habituelle ou sanctifiante est appelée « grâce des vertus et des dons », du nom des *habitus* infus, qui dérivent d'elle, comme les facultés dérivent de l'essence de l'âme (3).

Cet organisme surnaturel selon la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas peut se figurer comme il suit, en notant la correspondance des vertus, des dons et

(1) Cette transformation est l'effet de la grâce arrivée à un haut degré; puisque la grâce, étant une participation de la nature divine, nous *déifie* en quelque sorte. Cf. I^a II^ae, q. 112, a. 1 : « Necesse est quod solus Deus *deificet*... sicut impossibile est quod aliquid igniat, nisi solus ignis. »

(2) Sur la sainteté de Marie, saint Thomas parle de même, III^a, q. 27, a. 4, in corpore.

(3) Cf. III^a, q. 62, a. 2, ad 1 : « *Gratia virtutum et donorum* sufficienter perficit essentiam et potentias amimae, quantum ad generalem ordinationem actuum animae, sed quantum ad quosdam effectus speciales qui requiruntur in vita christiana, requiritur sacramentalis gratia. »

des béatitudes indiquée par ces deux grands docteurs :

| Grâce des vertus et des dons | | *vertus* | *dons* | *béatitudes* | *fruits du S$^{t}$-Esprit* |
|---|---|---|---|---|---|
| | *vertus théologales* sur la fin | charité | d. de sagesse | b. les pacifiques | « La charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance ». Galat. v, 19. |
| | | foi | d. d'intelligence | b. les cœurs purs | |
| | | espérance | d. de science | b. ceux qui pleurent | |
| | *vertus morales* sur les moyens | prudence | d. de conseil | b. les miséricordieux | |
| | | justice (religion) | d. de piété | b. les doux | |
| | | force | d. de force | b. ceux qui ont faim et soif de justice | |
| | | tempérance | d. de crainte | b. les pauvres en esprit | |

Dans ce résumé, où se réunissent les données de l'Écriture et de la Tradition sur ce sujet, les vertus sont écrites selon l'ordre de leur hiérarchie, de même les dons correspondants (1). Le don de science y est indiqué à côté de l'espérance, en tant qu'il nous fait connaître la vanité des biens terrestres et des secours humains (2) et nous porte ainsi à désirer la possession de Dieu et à espérer en Lui. On voit mieux la correspondance des béatitudes, si l'on se rappelle les récompenses promises en chacune (3); la dernière : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution », n'est pas indiquée, quoiqu'elle soit la plus parfaite, parce qu'elle contient toutes les autres au milieu des plus grandes difficultés (4).

(1) Cette énumération des dons correspond à celle d'Isaïe, xi, 2, sauf pour les dons de conseil et de force, qui, à raison de leur *matière difficile*, sont placés par Isaïe avant ceux de science et de piété, tout en leur étant *simpliciter* inférieurs. Cf. I$^{a}$ II$^{æ}$, q. 68, a. 7.

(2) II$^{a}$ II$^{æ}$, q. 9, a. 4.

(3) I$^{a}$ II$^{æ}$, q. 69, a. 3, ad 3, et II$^{a}$ II$^{æ}$, q. 8, a. 7; q. 9, a. 4; q. 45, a. 6; q. 19, a. 12; q. 121, a. 2; q. 139, a. 2.

(4) I$^{a}$ II$^{æ}$, q. 69, a. 3, ad 5, et sur les fruits du Saint-Esprit, cf. I$^{a}$ II$^{æ}$, q. 70, saint Thomas montre bien qu'ils procèdent du Saint-Esprit

L'ordre des dons du Saint-Esprit apparaît bien en rapprochant ainsi ce que dit saint Thomas, Ia IIae, q. 68, a. 4, et IIa IIae, q. 8, a. 6 :

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| la volonté l'intelligence éclairée par la foi | pour la pénétration de la vérité . . | *don d'intelligence* | foi | Vertus correspondantes théologales |
| | pour juger des choses divines . . | *don de sagesse* | charité | |
| | pour juger des choses créées. . . | *don de science* | espérance | |
| | pour juger de nos actions . . . . | *don de conseil* | prudence | |
| sensibilité et la | relativement au culte dû à Dieu . . | *don de piété* | (religion) justice | morales |
| | contre la crainte du danger . . . . | *don de force* | force | |
| | contre les concupiscences déréglées. | *don de crainte* | tempérance) | |

On voit ainsi que les dons de l'intelligence, dirigeant les autres, leur sont supérieurs (1). Ils perfectionnent l'intelligence dans ses deux premières opérations : 1° simple appréhension et pénétration de la vérité, 2° jugement. Il n'est pas question de la troisième : le raisonnement ou discours, car les actes qui relèvent des dons sont précisément non discursifs, supérieurs au mode humain du raisonnement. Le don de sagesse est supérieur à celui d'intelligence, car la sagesse juge des premiers principes eux-mêmes par la Cause la plus élevée (2). Ici il s'agit du jugement non pas seulement selon le parfait usage de la raison spéculative, comme dans la sagesse acquise, mais par connaturalité ou sympathie aux choses divines, connaturalité fondée sur la charité, ou l'amour surnaturel de Dieu (3).

selon qu'il dispose notre âme à l'égard de Dieu, à l'égard du prochain et à l'égard des choses inférieures.

(1) Ia IIae, q. 68, a. 7.

(2) Ia IIae, q. 66, a. 5. Dans le schéma précédent, pour la simplicité de la figure, on a mis la sagesse après l'intelligence, mais elle devrait être avant.

(3) IIa IIae, q. 45, a. 2 : « Rectitudo judicii (circa res divinas) potest

*
* *

*Élévation croissante de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit chez les commençants, les progressants et les parfaits.*

Tous les dons étant connexes avec la charité (1), comme *habitus* infus ils grandissent avec elle, qui, ici-bas, doit toujours se développer jusqu'à la mort (2). Par suite, comme on distingue trois degrés de la charité : celle des commençants, des progressants et des parfaits (3), on fait la même distinction pour les dons du Saint-Esprit. Ce point a été particulièrement développé par Denys le Chartreux dans son traité des *Dons* (4), où il fait voir que leur premier degré correspond à l'obligation stricte, le second à la pratique des conseils, le troisième aux actes héroïques.

Nous montrerons brièvement ces trois degrés, d'abord dans le don de science et ceux qui lui sont subordonnés, puis dans ceux plus élevés d'intelligence et de sagesse.

Le don de *science* nous fait juger saintement des choses créées, soit qu'il nous montre leur néant (5), soit qu'il nous découvre le symbolisme divin caché en elles. Au premier degré il nous fait reconnaître que les créatures ne sont rien par elles-mêmes, et que nous ne devons pas nous

contingere dupliciter : Uno modo *secundum perfectum usum rationis*; alio modo *propter connaturalitatem quamdam* ad ea de quibus judicandum est... sicut Dionys. dicit in c. 2 de div. Nom. quod Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina. »

(1) I[a] II[ae], q. 68, a. 5. — (2) II[a] II[ae], q. 184, a. 3.

(3) II[a] II[ae], q. 24, a. 9, et q. 183, a. 4.

(4) *Opera omnia*, Tornaci 1908, t. XXXV, p. 157-260 : *De Donis Spiritus Sancti.*

(5) II[a] II[ae], q. 9, a. 2 et 4. Ce don a un grand rôle dans la nuit passive des sens, de lui procède la sainte tristesse dont parle Jésus dans la béatitude des larmes.

y attacher comme à notre fin dernière, mais nous en servir uniquement pour aller à Dieu. Au second degré il nous porte à user très modérément des créatures, avec un véritable détachement intérieur, en même temps par le spectacle de la nature il nous élève à Dieu (1). Au troisième degré il donne l'esprit de renoncement poussé jusqu'à la pratique héroïque des conseils, il fait voir le prix des humiliations et des souffrances, qui nous configurent au Christ crucifié, et qui nous associent au grand mystère de la Rédemption. Ce n'est plus une connaissance superficielle, souvenir de pieuses lectures, mais une profonde conviction et une véritable participation à la science divine des choses créées (2); particulièrement c'est la science de la gravité du péché, et elle a pour fruit les larmes de la contrition.

Sous la direction du don de science s'exercent ceux de conseil, de crainte, de piété, de force.

Tandis que le don de science nous dirige à un point de vue général (détachement du créé), celui de *conseil*, perfectionnant la prudence, nous fait connaître en particulier les meilleurs moyens pour arriver au but; il nous montre, là même où la prudence resterait hésitante, ce qu'il faut faire et éviter, ce qu'il faut dire et taire, ce qu'il faut entreprendre et abandonner (3). — Au premier degré il nous dirige dans les choses de stricte obligation; au second il nous incline à la pratique généreuse des conseils

(1) C'est par ce don que saint François d'Assise foule aux pieds toutes choses terrestres, et reçoit une telle intuition du symbolisme de la nature, qu'il appelle toutes les créatures ses frères et ses sœurs et remonte par elles jusqu'à Dieu.

(2) Sur ces trois degrés du don de science cf. Dionysium Cart., *op. cit.*, tr. 3, a. 25.

(3) II$^{a}$ II$^{æ}$, q. 52, a. 1 et 2. Il nous fait plus sûrement éviter la précipitation, la témérité, l'inconsidération, la négligence, l'inconstance, cf. II$^{a}$ II$^{æ}$, q. 53, 54, 55.

évangéliques ; au troisième il nous fait entreprendre des œuvres saintes avec une perfection vraiment héroïque (1). Il correspond à la béatitude des miséricordieux, car il conseille les œuvres de miséricorde, et seuls les miséricordieux savent, comme il convient, donner aux affligés le bon conseil qui les relève (2).

Sous la direction du don de science, celui de *crainte* vient affermir la tempérance, la chasteté, en nous faisant éviter, en vue de Dieu, les écarts de notre nature corrompue (3); il correspond aussi à l'espérance, en nous portant au respect filial envers Dieu (4). Au premier degré, il inspire l'horreur du péché, prémunit contre la tentation (5). Au second, il donne un respect filial plus profond de la majesté divine, préserve de l'irrévérence à l'égard des choses saintes, et aussi de la présomption. Au troisième, il porte à la pratique du renoncement parfait, et de la mortification, selon le mot de saint Paul : « portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps » (II Cor., IV, 10). On voit par là combien cette crainte qui a pour fruit la béatitude des pauvres en esprit, est « le commencement de la sagesse (6) » et d'une très haute sagesse.

Mais cette sainte crainte doit s'accompagner du don de *piété*, qui nous remplit d'une affection vraiment filiale envers Dieu, notre Père, et nous fait accomplir avec un religieux empressement et de grand cœur tout ce qui se rapporte au culte divin. C'est lui qui nous fait crier : « Père, Père », dit saint Paul, Rom. VIII, 15. Il répond à la béatitude des doux, car il donne une suavité toute

(1) Cf. DIONYS. CART., *op. cit.*, tr. 3, a. 7. — (2) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 52, a. 4. — (3) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 19, a. 9, c., q. 141, a. 1, ad 3. — (4) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 19, a. 9, ad 1. — (5) Ps. CXVIII, 120 : « Confige timore tuo carnes meas. » — (6) Ps. CX, 10.

céleste et porte ainsi à soulager le prochain affligé en nous montrant en lui un frère, ou un membre souffrant du Christ (1). A son degré le plus élevé, le don de piété nous incline fortement à nous livrer tout entier au service de Dieu, à lui offrir tous nos actes et toutes nos souffrances comme un sacrifice parfait; ce don fait comprendre que la sainte communion est une *participation* au sacrifice de la Croix perpétué sur l'autel, participation par laquelle Notre-Seigneur veut rendre nos cœurs semblables à son Cœur sacré de Prêtre et de Victime, et nous associer aux sentiments les plus profonds qu'il avait en instituant l'Eucharistie, au moment où il allait mourir pour nous (2). Sur cette union au Christ prêtre, cf. I Petri, II, 5 (3).

Le don de *force*, sous la même direction des dons de science et de conseil, nous communique le courage d'entreprendre (*aggredi*) pour Dieu de grandes choses, et de supporter (*sustinere*) pour lui des peines accablantes; il vient ainsi au secours de la vertu de force dans les circonstances les plus difficiles. Il correspond à la quatrième béatitude : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice » et qui, malgré tous les obstacles, conservent une confiance inébranlable dans le secours de Dieu. Chez les parfaits ce don communique à l'âme un essor surhumain, il porte à souffrir avec joie, pour Dieu, pour la foi et la justice, les

(1) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 121, a. 1, ad 3, et a. 2.

(2) III$^{a}$, q. 79, a. 2, ad 1 : « Oportet ut prius simul *compatiamur* ut postea simul glorificemur » ut dicitur *Rom.*, VIII, 17. Cf. *Officium SS. Sacramenti.* — Voir aussi sur les trois degrés du don de piété, Denys le Chartreux, *op. cit.*, tr. 3, a. 40; il rattache au troisième degré de ce don considéré par rapport au prochain le mot de saint Paul : « Pour moi, bien volontiers je dépenserai et me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes, dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous. »

(3) « Approchez-vous de lui, pierre vivante... et vous-même entrez dans la structure de l'édifice... afin d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu, par Jésus-Christ. »

pires supplices, c'est lui qui a fait remporter à d'humbles vierges, à de faibles enfants la couronne du martyre (1). C'est lui aussi qui soutient ceux qui passent sans faiblir par le dur creuset des purifications passives de l'esprit et qui expérimentent le mot de l'Écriture : « multae tribulationes justorum... liberabit eos Dominus » (Ps. XXXIII, 20). C'est lui qui faisait dire à saint Paul : « Je surabonde de joie au milieu de toutes nos tribulations » (II Cor., VII, 4) ; « Je suis plein de joie dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps, qui est l'Église » (Col., I, 24) (2).

Tels sont les dons inférieurs ordonnés à la victoire sur le péché et à l'action. L'âme qui vit habituellement sous le régime de ces dons est déjà dans la vie mystique, suprahumaine, alors même qu'on ne discernerait pas encore nettement en elle la contemplation mystique, qui procède des dons supérieurs. Ceci est très important en pratique, et doit être bien noté pour maintenir, mais sans exagération, le sens exact de la doctrine que nous défendons sur le caractère normal, quoique éminent, de la contemplation infuse. Bien qu'elle soit généralement accordée aux parfaits, elle n'est pas toujours nettement caractérisée chez eux ; mais ils sont déjà dans la vie mystique s'ils vivent habituellement sous le régime des dons qui corres-

(1) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 139, a. 1, et DIONYS. CART., *op. cit.*, tr. 3, a. 18.

(2) Cf. *S. Thomam in Ep. ad Col.* 1, 24. Il ne manque rien à la Passion du Christ en elle-même, elle a une valeur surabondante et infinie, il manque seulement quelque chose à son rayonnement en nous, c'est pourquoi saint Paul dit : « Ce qui manque aux souffrances du Christ *en ma propre chair*, je l'achève », pour être associé à la grande œuvre de la rédemption dans le Christ et par Lui pour continuer son œuvre rédemptrice, par l'application de ses mérites : « Nous sommes héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être glorifiés avec lui » (Rom. VIII, 17).

pondent aux béatitudes de la fuite du péché et à celles de la vie active. On s'en rend facilement compte par ce que saint Thomas dit de ces cinq premières béatitudes (1). Par là l'âme est immédiatement disposée à la contemplation infuse, qui est surtout le fruit des dons d'intelligence et de sagesse.

Le don d'*intelligence* nous fait pénétrer (*intus legere*, lire au dedans) le sens des vérités révélées, découvrir l'esprit sous la lettre. Tandis que la foi est un simple assentiment à la parole de Dieu, assentiment qui existe même chez le fidèle en état de péché mortel, ce don, qui, comme les autres, ne se trouve que chez les justes, implique une intelligence pénétrante et progressive des mystères de la foi, des préceptes et des conseils. Il n'enlève à la foi ni son obscurité, ni son mérite; il ne nous donne jamais ici-bas l'évidence des mystères proprement dits, de ceux par exemple de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Prédestination, mais il nous fait de mieux en mieux percevoir que l'*obscurité* de ces mystères est à l'antipode de celle de l'incohérence et de l'absurdité, et qu'elle provient d'une lumière trop grande pour nos faibles yeux. Par là il nous montre l'inanité des objections qu'on élève contre la foi, et il confirme grandement les motifs crédibilités ou signes de la Révélation (2).

Au premier degré, il affermit la foi de tout bon chrétien, à tel point que des illettrés, qui ne peuvent faire une étude des motifs de crédibilité, adhèrent à la parole de Dieu avec une fermeté qui peut dépasser celle de la foi des

(1) I$^a$ II$^{ae}$, q. 69, a. 3 et 4. Voir aussi ce qu'il dit de la vie active et de ses rapports avec la vie contemplative et la vie mixte ou apostolique, II$^a$ II$^{ae}$, q. 179, 181, 182, 188, a. 4 et 6.

(2) II$^a$ II$^{ae}$, q. 8, a. 1, 2, 4.

savants. Au second degré, ce don nous découvre les principales convenances et la sublimité des mystères révélés; il contribue aussi grandement à la purification passive de l'esprit, en nous faisant entrevoir l'infinie grandeur de Dieu, ses perfections insondables, les anéantissements du Verbe fait chair, et d'autre part le fond de misère qui subsiste en nous; aussi correspond-il à la béatitude des cœurs purs (1). Au troisième degré, il fait pénétrer dans les profondeurs des mystères divins, découvre de plus en plus le sens des prophéties, des paroles de Notre-Seigneur, et, d'une certaine manière, il nous fait voir Dieu, « *per donum intellectus Deus quodammodo videri potest* (2) », non point par une intuition positive immédiate de l'essence divine, mais en nous montrant de mieux en mieux *ce que Dieu n'est pas*, et comment sa vie intime dépasse infiniment la connaissance naturelle de toute intelligence créée et créable (3).

Il est clair que le troisième degré du don d'intelligence, celui qui normalement convient aux parfaits, appartient à la vie mystique proprement dite, comme principe de la

(1) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 8, a. 7 : « Munditia cordis (ab inordinatis affectionibus) fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam... Alia vero est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus... et hanc munditiam facit donum intellectus. »

(2) I$^{a}$ II$^{ae}$, q. 69, a. 2, ad 3 : « In hac etiam vita, *purgato oculo* per donum intellectus, *Deus quodammodo videri potest* ». Ainsi les récompenses de chacune des huit béatitudes existent déjà d'une certaine façon, *inchoative*, dans la vie chrétienne d'ici-bas, qui est la vie éternelle commencée, « semen gloriae. »

(3) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 8, a. 7 : « *Duplex est Dei visio.* Una quidem *perfecta*, per quam videtur Dei essentia. Alia vero *imperfecta*, per quam etsi non videamus de Deo *quid est*, videmus tamen *quid non est*, et tanto in hac vita Deum *perfectius* cognoscimus, quanto *magis intelligimus eum excedere* quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque visio pertinet ad donum intellectus. Prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via. »

contemplation infuse. On s'en rendra compte aisément en lisant dans Denys le Chartreux la description de ce troisième degré (1).

Enfin, tandis que le don d'intelligence conçoit et pénètre, celui de *sagesse* nous fait *juger* de toutes les choses créées par le goût, par la connaissance affective et savoureuse de Dieu, leur principe et leur fin (2). Tout en restant ici-bas dans l'obscurité de la foi, la sagesse, sans voir Dieu tel qu'il est (*sicuti est*), le contemple Lui-même en sa vie intime, dans la mesure où Il se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie. Comme nous prenons conscience de notre âme dans nos actions (3), ainsi d'une certaine manière nous avons une connaissance *quasi expérimentale* de Dieu par l'action qu'il exerce en nous, et par la joie spirituelle et la paix que nous en ressentons (4). Ainsi dit saint Paul : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (5). » Tel est bien, comme le montrent saint Thomas et Jean de Saint-Thomas, l'effet du don de sagesse. C'est à ces formules du Maître, que nous citons en note (6), qu'il faut toujours revenir, nous le verrons mieux dans la suite.

(1) Dionys. Cart., *De donis*, tr. 2, a. 35 : « Ad tertium gradum (doni intellectus) id attinet ut singulorum fidei articulorum proprias rationes ac fundamenta quis purgatissima acie valeat considerare... atque certissimo mentis oculo quœat delectabiliter speculari... »

(2) II$^a$ II$^{ae}$, q. 45, a. 1, 2.

(3) I$^a$, q. 87, a. 1 : « Socrates vel Plato percipit *se* habere animam intellectivam ex hoc quod percipit *se* intelligere. »

(4) Cf. II$^a$ II$^{ae}$, q. 45, a. 2 et 5, et q. 97, a. 2, ad 3, où il est dit : « Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem *speculativa*... Alia *affectiva, sive experimentalis*, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis. Sicut de Hierotheo dicit Dionysius *de div. Nom.*, c. II, lect. 4, quod *didicit divina ex compassione ad ipsa* ». Ce qui n'exige point des idées infuses. — Saint Thomas dit aussi in I, dist. 14, q. 2, art. 2, ad 3 : « *cognitio ista est quasi experimentalis* ».

(5) *Rom.*, VIII, 16.

(6) S. Thomas, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16, dit : « *Ipse enim Spiritus tes-*

Le don de sagesse est ainsi le plus parfait de tous, il exerce sur les autres la même influence que la charité sur les vertus qui lui sont subordonnées. Il est à la fois éminemment spéculatif et pratique (1), et apparaît chez les uns surtout sous la première forme, et chez les autres surtout sous la seconde. C'est ainsi qu'il y a des saints appelés à la vie active, comme saint Vincent de Paul, qui ont pourtant, sous une forme pratique, une très profonde union mystique avec Dieu, celle qui leur fait voir constamment dans les pauvres, dans les malades, dans les enfants abandonnés, les membres souffrants du Christ. Il est très important de noter, nous l'avons dit, ces formes

*timonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*, reddit testimonium *per effectum amoris filialis*, quam in nobis facit. » — Item in I[a] II[ae], q. 112, a. 5 : « (Sine revelatione speciali) praesentia Dei in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest... Sed cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa : et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet *percipit se delectari in Deo* et contemnere res mundanas et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocal. II : *Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit*, quia scilicet ille, qui accipit (gratiam), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. » C'est en ce sens aussi que ce texte de l'Apocalypse est généralement cité par les mystiques.

Jean de Saint-Thomas explique bien cette doctrine en disant : « Sicut contactus animae quo experimentaliter sentitur, etiamsi in sua substantia non videatur, est informatio et animatio, qua corpus reddit vivum et animatum, ita *contactus Dei quo sentitur experimentaliter*, et ut objectum conjunctum, etiam *antequam videatur intuitive in se*, est contactus operationis intimae, quo operatur intra cor, ita ut sentiatur, et experimentaliter manifestetur, eo quod « *unctio ejus docet nos de omnibus* », ut dicitur I Joan, IV...

« Haec cognitio experimentalis datur *etiamsi res intuitive non videatur in se*, sufficit quod *per proprios effectus*, quasi per tactum et vivificationem sentiatur, sicut animam nostram experimentaliter cognoscimus, etiamsi intuitive ejus substantiam non videamus. » Johannes a S. Thoma in I[am], q. 43, disp. 17, a. 3, n° 13 et 17. Item Vallgornera, *Theol. myst. D. Thomæ*, t. II, n. 866..., p. 29-31, ed. Taurin., 1911, et Salmanticenses, in I[am] II[ae], q. 112, a. 5, n° 13.

(1) II[a] II[ae], q. 45, a. 3.

pratiques de la vie mystique, pour bien entendre le sens de la doctrine que nous tenons comme traditionnelle, et ne pas vouloir l'appliquer matériellement de la même manière à toutes les âmes.

C'est à ce don de sagesse que pense saint Paul lorsqu'il dit : « Il est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits... sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée... Personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu... cet Esprit de Dieu nous l'avons reçu... L'homme spirituel juge de tout et il n'est lui-même jugé par personne... Nous avons la pensée du Christ (1). » Cette expérience des choses divines donne une certitude qui remplit l'âme d'une ineffable consolation (2). C'est pourquoi le don de sagesse correspond à la béatitude des pacifiques (3), qui, au milieu de tout ce qui pourrait les troubler, conservent assez profondément la paix, la tranquillité de l'ordre, pour la communiquer aux autres ; ils sont habitués à contempler en Dieu toutes choses, les événements les plus imprévus et les plus pénibles comme les choses les plus consolantes.

Ce don nous est communiqué dans la mesure de notre charité, en vertu de son intime connexion avec elle ; aussi, mieux encore que dans les autres, on voit en lui trois degrés correspondants à ceux de la charité. Au premier degré, il nous montre surtout la grandeur des commandements de Dieu et nous communique l'attrait du bien. « Mihi autem adhaerere Deo bonum est », Ps. 72, 28. Au second degré, il fait voir le prix des conseils, comment tous les chrétiens doivent avoir l'esprit de ces conseils,

(1) I Cor., II, 6-16, et S. Thomas, I^a II^ae, 45, 1.

(2) Cf. S. Thomas in Ps. 33, 9 : « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. » « Effectus experientiæ ponitur duplex. Unus est certitudo intellectus, alius securitas affectus. »

(3) II^a II^ae, q. 45, a. 6.

alors même que leur condition ne leur permet pas de les pratiquer. Éclairée par la lumière de la contemplation, l'âme qui traverse la nuit de l'esprit apprécie de plus en plus la Croix de Jésus, elle y trouve même à certains moments une suavité spirituelle et une « paix qui surpasse tout sentiment ». Au troisième degré, l'âme est transformée par le don de sagesse ; c'est à sa lumière que « le parfait, dit saint Thomas, tend surtout à adhérer à Dieu, à jouir de Lui, et *désire mourir pour être avec le Christ* (1) ». Cependant, comme saint Paul, il se plaît « dans les faiblesses, les opprobres, les nécessités, dans les persécutions et les détresses pour le Christ (2). » C'est la huitième béatitude, la plus élevée de toutes (3).

Il est clair que ce troisième degré du don de sagesse appartient à la vie mystique proprement dite, même s'il se présente surtout sous une forme pratique, comme chez les saints appelés à la vie active. Cela apparaît très nettement dans la description que Denys le Chartreux, selon les principes de saint Thomas, donne de ce troisième degré : « L'esprit ne s'arrête plus à aucune chose créée pour elle-même, il est totalement fixé dans la contemplation des choses divines, contemplation très pure, facile et douce, maintenant que les passions sont calmées, et l'âme purifiée... autant que le permet la fragilité de cette vie. Cette sagesse appartient à ceux qui peuvent dire avec saint Paul, II Cor., III, 18 : « Pour nous tous, le visage découvert, réfléchissant comme dans un miroir la gloire du Seigneur,

(1) II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 24, a. 9 : « Diversi gradus caritatis distinguntur secundum diversa studia (incipientium, proficientium et perfectorum)... Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat et eo fruatur, et hoc pertinet ad perfectos, qui *cupiunt dissolvi et esse cum Christo.* » — Item *in Ep. ad Phil.*, I, 23.

(2) II *Cor.*, XII, 10.

(3) I$^{a}$ II$^{ae}$, q. 69, a. 3, ad 5$^{um}$.

nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur (1). » Nul doute que nous devions désirer cette divine sagesse dont le progrès accompagne normalement celui de la charité, qui ici-bas doit toujours grandir (2).

Ce qui est extraordinaire, c'est *la contemplation suréminente*, qui procède non seulement des dons du Saint-Esprit, mais d'une grâce *gratis data*, comme celle de la prophétie ou celle appelée par saint Paul « sermo sapientiae ». Aussi, après avoir dit que tous les justes reçoivent le don de sagesse, dans la mesure nécessaire à leur propre sanctification, saint Thomas ajoute : « Certains le reçoivent à un plus haut degré, quant à la contemplation, pour connaître

(1) Dion. Cart., *de Donis*, tr. 2, a. 15 : « Quod donum sapientiae et virtus caritatis divinae proportionaliter crescunt simul... » — art. 16 : De triplici gradu doni sapientiae : « Tertius sapientiae gradus *perfectis* tantummodo congruit, et in eo consistit ut intellectui nullius rei creatae cognitio sapiat, delectet vel placeat, nisi in quantum ad divinorum notitiam confert, sicque mens ipsa divinorum contemplationi totaliter infigatur, ut ea prompte, sincere, subtiliter, dulciter valeat contueri, passionibus jam sedatis, exteriorique homine penitus reformato, ordinato, ac rationis censurae ad nutum subjecto, quantum praesentis vitae fragilitas capit vel sustinet. Haec sapientia competit his qui cum divino Apostolo (II *Cor.*, III, 18) dicere possunt : « *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem reformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu... Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus* » (II Galat., II, 20). — Denys remarque ici même que ces trois degrés du don de sagesse correspondent aux trois degrés des vertus morales expliqués par saint Thomas I[a] II[ae] q. 61, a. 5, où il distingue les *virtutes politicas, purgatorias et purgati animi.*

Item cf. Dion. Cart., *De fonte lucis*, a. 12, 13, 15, et *De cont.*, l. I, a. 44 : on trouve dans ces ouvrages une semblable description du troisième degré du don de Sagesse, et il est dit très clairement, *de fonte lucis* a. 12 et 15, que c'est là proprement la « *contemplatio unitivae ac mysticae sapientiae* » qui nous unit à Dieu *tanquam prorsus ignoto*, dans la ténèbre translumineuse, *per supersplendentem caliginem*, dont a parlé Denys le mystique et après lui saint Thomas *in lib. de div. Nom.* c. 1, lect. 1 ; c. VII, lect. 4.

(2) Cf. Henri Suso, *L'Exemplaire*, I[re] P., ch. 4, III[e] P. ch. 1, et Ruysbroeck, *Le Royaume des Amants*, ch. 33.

certains mystères très élevés et les manifester à d'autres, et quand à la direction de la vie, non seulement pour eux, mais pour autrui. Ce degré de sagesse n'est pas commun à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante (et y progressent), mais appartient plutôt aux grâces *gratis datae* (1). »

Encore faut-il noter que ces grâces, comme la prophétie, ne sont pas précisément nécessaires pour cet acte de contemplation, mais elles aident simplement à le rendre plus complet et plus parfait (2).

Ce qui serait encore plus extraordinaire, c'est la vision béatifique accordée ici-bas d'une façon transitoire, comme saint Augustin et saint Thomas ont pensé qu'elle fut accordée à Moïse et à saint Paul (3).

Telle est la doctrine du Docteur angélique sur l'inspiration spéciale du Saint-Esprit dans l'âme des justes et sur son progrès, qui accompagne d'habitude celui de la charité. Si l'on se rappelle que, pour lui, la perfection de la charité n'est pas seulement de conseil, mais tombe sous le premier précepte, comme *la fin*, à laquelle tous *doivent* tendre, chacun selon sa condition (4), on verra de mieux en mieux que la contemplation infuse, qui procède du don de sagesse, se trouve bien dans la voie normale de la sainteté et qu'elle est généralement accordée aux parfaits.

R. Garrigou-Lagrange, O.P.

(1) IIª IIæ, q. 45, a. 5, et de gratiis gratis datis, Iª IIæ, q. 111, a. 4, ad 4m.

(2) Cf. Thomas de Jésus, C. D., *de Contemplatione*, l. II, c. 3, 4, 5; — *de Oratione*, l. I, c. 1 et 4. Schram, *Theol. myst.*, t. I, P. 2, c. 4, § 244 : « Solum probatur contemplationem secundum essentiam suam non consistere in his gratiis, sed per illas *juvari accidentaliter* et *perfici directe in ordine ad alios*, indirecte in ordine ad se... Quia sermo est de contemplatione perfecta, quae supponit vel facit animam perfectam, haec nequit a solis gratiis gratis datis procedere, cum sit caritate formata, et elevata donis Spiritus Sancti. » — Cf. Meynard, O. P., *Traité de la Vie intérieure*, t. II, nº 42-46.

(3) IIª IIæ, q. 175, a. 3-6.

(4) IIª IIæ, q. 184, a. 3.

# Les écrits spirituels de saint Thomas

Nous avons pensé qu'il y aurait profit pour nos lecteurs à voir exposés les rapports de quelques-unes des œuvres du saint Docteur avec la vie spirituelle. Bien qu'il y eût à dire sur la plupart, nous nous sommes bornés aux œuvres où ces rapports se manifestent plus directs : la Somme théologique, les commentaires de la Bible et quelques opuscules.

## I

### La Somme Théologique manuel de vie spirituelle

Saint Augustin affirme quelque part que Dieu est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps. On pourrait dire, même, que Dieu est bien autrement la vie de l'âme que l'âme n'est la vie du corps. Non pas assurément que Dieu soit pour l'âme un principe vital co-substantiel qui s'unisse à elle pour former un seul être vivant, comme l'âme s'unit au corps et ne forme avec lui qu'un seul tout. Une telle conception de la vie de l'âme par Dieu serait une hérésie et nous jetterait en plein panthéisme. Mais, sans tomber dans ce réalisme grossier, nous avons le droit, et la foi nous en fait un devoir, de tenir pour vrai que Dieu s'unit à l'âme, dans l'ordre surnaturel, d'une manière ineffable et incompréhensible pour nous, mais très réelle, et qui porte dans l'âme des effets merveilleux. Cette union a pour premier effet de diviniser la substance même de notre âme en lui donnant comme une seconde nature qui est une participation directe de la nature de Dieu. En même temps, et par un lien indissoluble, se trouvent produites, dans toutes les facultés ou puissances de l'âme, des qualités mysté-

rieuses qui nous donnent de pouvoir agir comme Dieu Lui-même agit. Cette action de Dieu en nous fait de nous des dieux et nous donne d'agir en dieux. Elle nous élève jusqu'à Lui, nous constitue ses enfants d'adoption et crée pour nous le droit strict à Le posséder un jour comme notre héritage.

Mais déjà, sur cette terre, nous pouvons commencer à jouir de Lui. Selon qu'Il est en Lui-même, dans le secret le plus intime de son Être et de sa vie, Il se fait l'objet de nos pensées, de nos aspirations, de notre amour. C'est même à ce titre qu'Il devient, au sens le plus précis et le plus complet, la vie de notre âme. A la lettre, nous vivons de Lui, parce qu'Il est ce dont notre âme se nourrit. Il est le pain de notre âme, bien plus que le pain matériel n'est le pain de notre corps. Toute notre vie d'âme se concentre autour de Lui et en Lui. Son être, sa nature, ses attributs, ses perfections, son action, sa vie intime, la Trinité de ses personnes dans l'unité de sa substance, son œuvre au dehors par l'acte créateur d'où provient l'univers avec le triple degré essentiel d'êtres qui le composent, son gouvernement ou son action souveraine qui fait agir tous ces divers êtres selon la nature propre qui leur convient et les conduit ainsi à la fin qu'Il leur a assignée et qui n'est autre que Lui-même; tout cela constitue proprement et excellemment l'objet dont il faut que notre âme vive. Le degré suprême de la perfection dans notre vie spirituelle arrivée à son terme dernier consistera dans l'acte par lequel nous verrons face à face et en lui même, ou directement et sans voile, au sein de sa pleine et parfaite lumière, cet objet souverain, seul capable d'assouvir nos désirs et de rassasier notre âme.

Sur la terre, il est vrai, ou pendant la vie présente, nous ne pouvons pas prétendre à une telle perfection de vie spirituelle. Il se pourra même que notre perfection, actuellement, consiste, assez ordinairement, à agir pour Dieu, plutôt qu'à nous appliquer à le contempler et à jouir de ce que nous pouvons déjà en entrevoir par la raison et par la foi. C'est qu'en effet, durant la vie présente, nous ne sommes pas et nous ne pouvons pas être au terme de la perfection de notre vie spirituelle. Nous sommes, par définition, dans le chemin qui y conduit; et c'est à nous avancer dans ce chemin, par des actes d'amour chaque jour plus fréquents ou plus intenses, que consistent pour nous la perfection et le progrès de cette perfection. Toutefois, même dans ce chemin, le moyen par excellence de nous

y avancer et de vivre plus parfaitement de notre vraie vie spirituelle, c'est encore de pratiquer notre vie d'amour en nous complaisant dans la pensée de Dieu : et l'idéal serait de ne jamais laisser cette pensée, sinon pour autant que les nécessités de la vie présente nous y contraignent ou que la volonté spéciale de Dieu peut quelquefois nous en faire un devoir.

Pour vivre ainsi de Dieu, sur cette terre, il y faut, comme condition essentielle, que rien jamais ne saurait suppléer, la mise en œuvre de toutes les vertus. Quelques-unes de ces vertus, celles qui viennent au premier rang, par leur dignité et leur importance, sont précisément celles-là mêmes qui nous permettent d'atteindre Dieu tel que nous venons de le définir; c'est-à-dire selon qu'Il est en Lui-même, et qu'Il constitue l'objet propre de notre vie spirituelle parfaite. Là se présentent les vertus de foi, d'espérance, de charité, dont les actes commandent tout dans notre vie spirituelle surnaturelle, la seule d'ailleurs qui mérite vraiment le nom de vie spirituelle pure et simple. En harmonie avec ces premières vertus essentielles, devront se trouver dans l'homme, pour qu'il puisse vivre de Dieu, d'autres vertus, surnaturelles aussi et infuses, ou du même ordre que les vertus théologales, qui porteront non plus directement sur Dieu pour nous le faire atteindre, mais sur ce qui, dans l'économie de la vie présente au milieu du monde où nous sommes par notre corps mortel, constitue pour nous le moyen de nous acheminer vers Dieu. Ces vertus ont le même domaine que d'autres vertus qui leur correspondent dans l'ordre naturel et qui s'appellent des mêmes noms. La pratique des unes et des autres est absolument indispensable pour que l'homme puisse vivre de la vie spirituelle. Bien plus, il est une part ou une des divisions de la vie spirituelle qui tire son nom de la pratique de ces vertus. Par opposition à cette autre part ou à cette autre division de la vie spirituelle qu'on appelle du nom de vie contemplative, celle qui a trait à la pratique des vertus dont nous parlons s'appelle du nom de vie active. Elle est proprement la matière de l'ascèse. L'autre, la vie contemplative, est proprement la matière de la mystique. Mais à la différenee de cette dernière, qui a pour caractère distinctif, de se reposer dans la contemplation aimante des choses de Dieu, en vaquant aux actes de foi, d'espérance et de charité, aidés très spécialement des dons d'intelligence et de sagesse,

ou encore de science, la vie active, comme son nom l'indique, est appliquée surtout aux actes moraux, qui, par la vertu de justice et ses annexes, regardent l'honneur de Dieu ou le bien du prochain, en dépendance, d'ailleurs, de la charité divine, qui doit tout commander dans la vie spirituelle.

Il est aisé de voir, par là, combien nécessaire est, pour la vie spirituelle, la connaissance parfaite et la non moins parfaite réalisation de tout ce qui touche à l'économie des vertus. C'est par les actes des vertus que l'homme s'achemine vers Dieu ou qu'il l'atteint déjà, selon que Dieu est l'objet propre de sa vie spirituelle ; et, dans la mesure où il se soustrait à ces actes des vertus, il se soustrait à ce qui constitue sa vie, pouvant même se rejeter dans la mort, s'il était gravement en faute contre cet ordre des vertus, à quelque titre d'ailleurs que cela soit : ou directement contre les vertus théologales ; ou indirectement contre elles et directement contre les vertus surnaturelles infuses d'ordre moral, ou encore contre les vertus simplement naturelles.

Toutefois, cette pratique des vertus par laquelle seule l'homme vit de Dieu, seul véritable objet de sa vie spirituelle, n'est elle-même possible qu'à une autre condition non moins essentielle pour nous dans notre état présent. C'est notre participation au mystère du Fils de Dieu incarné ou du Verbe fait chair. Hors de ce mystère, aucun acte de vertu vraiment vital, faisant que par cet acte l'homme s'unisse déjà à Dieu, objet de sa vie, ou soit dans le chemin qui conduit à Lui, n'est possible : pour l'homme, actuellement, tout est mort, s'il se trouve hors de ce mystère : même si ses actes moraux n'étaient pas des actes de mort, ils sont faits dans un état de mort, qui les rend nuls et leur enlève tout élément de vie, quand ils sont faits hors de l'union au mystère du Verbe incarné.

C'est ce que Jésus-Christ Lui-même, le Verbe incarné, a exprimé dans ces paroles : *Je suis la voie, la vérité et la vie* ; — *personne ne vient au Père, si ce n'est par moi* ; — *Je suis venu afin qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient surabondamment.*

Toute vie spirituelle doit donc désormais être vécue dans le Christ et par le Christ. C'est par Lui et en Lui que nous trouvons Dieu, objet de notre vie. Et c'est aussi par Lui et avec Lui et en Lui que nous réalisons la pratique des vertus dont Il nous a donné l'exemple et qu'Il nous met à même de prati-

quer comme Lui ou en imitant sa propre perfection par la vertu divine qui de Lui dérive en nous. Ici vient toute l'économie des moyens institués par Lui pour nous faire vivre de cette vie nouvelle en Lui et par Lui. — C'est, tout d'abord, le baptême, qui nous fait renaître en Jésus-Christ. C'est la confirmation, qui nous fait grandir en Lui. C'est l'Eucharistie, qui, étant l'aliment de notre vie, la conserve et la développe en Jésus-Christ. Si nous venons à la perdre ou à la compromettre, la pénitence nous la rend ou l'affermit. L'extrême-onction, enfin, la rétablit en telle sorte que la gloire du ciel puisse tout de suite nous être conférée au moment de notre mort. Et pour l'économie sociale de cette même vie, l'ordre, d'une part, le mariage, de l'autre, en assurent le développement parfait.

Quiconque veut vivre, désormais, de la vraie vie spirituelle, doit recourir à ces divers moyens selon qu'ils conviennent à son état. Et plus il en use ou fait fructifier la grâce de vie attachée à chacun d'eux, plus il vit de cette vie ; et plus il reçoit en Lui de la plénitude où puisent tous ces moyens de vie.

Toute la perfection de la vie spirituelle consiste donc pour nous, maintenant, à recevoir de Jésus-Christ, par ses sacrements, la grâce de son Esprit, qui, se faisant Lui-même le principe et le guide de notre vie, nous donnera d'imiter les vertus dont Jésus-Christ nous a tracé le modèle, vivant de Dieu comme Il en a vécu Lui-même sur notre terre. Et, pour nous stimuler dans le zèle de notre perfection, il faudra nous dire que « notre cité est dans les cieux, d'où nous attendons aussi comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps si misérable, en le rendant semblable à son corps glorieux, par sa vertu puissante qui lui assujettit toutes choses » (S. Paul, aux Philippiens, ch. III, v. 20, 21).

*
* *

S'il était un livre qui nous enseignât excellemment toutes ces choses, qui nous l'enseignât même comme aucun autre livre ne l'enseigne, ce livre ne serait-il pas un manuel excellent de vie spirituelle ? n'en serait-il pas le manuel idéal?

Or, ce livre existe. Et il n'est autre que la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Ce qui précède n'en est que le résumé très sommaire, rappelant en quelques mots, dans l'ordre même où il nous le donne, son lumineux enseignement.

Ce livre, en effet, comprend trois parties. La première nous met tout de suite en présence de Celui qui est l'objet propre de notre vie spirituelle, Celui dont il faut que notre vie, à mesure qu'elle progresse ou se perfectionne, fasse l'objet de toutes ses pensées, de toutes ses aspirations, de toutes ses affections les plus profondes. Elle nous met en présence de Dieu. Et elle nous le fait connaître comme jamais aucun livre écrit de main d'homme ne l'a fait connaître. Elle le met devant le regard de notre âme en pleine lumière, en pleine clarté, autant du moins, que sur cette terre et en deçà de la vision du ciel, la clarté nous est possible sur les mystères de la nature divine et plus encore de la vie intime des trois augustes Personnes dans le sein de la même nature ou aussi de l'œuvre de Dieu comme création et comme organisation de l'univers sorti de ses mains, ou comme conduite et comme gouvernement de ce même univers.

Après nous avoir ainsi, dans une première partie, montré Dieu, ce Dieu dont la pensée et l'amour doivent tout absorber dans notre vie spirituelle, ce même livre, dans une seconde partie, nous montre, dès le début, qu'en effet, Dieu doit être la fin suprême et dernière qui commande tout dans notre vie spirituelle ou morale; et, ensuite, avant d'examiner dans le détail de leurs espèces les actes bons ou vertueux qui doivent nous acheminer vers Dieu ou déjà nous le faire atteindre, et aussi les actes mauvais ou vicieux qui nous exposeraient à le perdre ou retarderaient notre marche vers Lui, dans une considération première et générale, il précise les conditions essentielles de cet acte moral ou humain dont l'importance est si grande pour nous que de lui dépend absolument notre bonheur éternel ou une éternité d'effroyables supplices. Il examine cet acte en lui-même et dans ses rapports avec une autre zone d'action que nous portons en nous et qui peut influer immensément sur son caractère d'acte bon ou d'acte mauvais ou aussi participer sa qualité d'acte moral soit en bien soit en mal. C'est la zone de nos passions. Après avoir étudié cet acte humain en lui-même, il le considère dans ses principes immédiats et intrinsèques qui portent le nom de vertus ou de vices; et dans ses principes extérieurs ou extrinsèques, où vient, dans l'ordre de l'influence mauvaise, la considération si essentielle du péché

d'origine, et, dans l'ordre de l'influence bonne, la double action de Dieu qui nous dirige par sa loi et nous secourt par sa grâce.

La considération de notre acte moral dans le détail de ces espèces est ramenée tout entière, avec un ordre, une précision, une clarté, une sûreté de coup d'œil et une maîtrise faite tout ensemble de l'analyse la plus délicate, la plus minutieuse, et de la synthèse la plus grandiose, la plus vivante et la plus féconde, qui laissent l'esprit dans une sorte de stupeur, — aux sept grandes vertus de foi, d'espérance, de charité, de prudence, de justice, de force et de tempérance. Autour de ces vertus théologales et cardinales, commandée par elles en ses considérations les plus détaillées, se range l'étude de leurs parties ou des autres vertus qui se rattachent à elles, l'étude des vices opposés, l'étude des dons du Saint-Esprit destinés à les parfaire, l'étude aussi des divers préceptes qu'elles expliquent et éclairent autant qu'elles en sont éclairées et affermies elles-mêmes. Puis, dans une étude spéciale et qui couronne toute l'étude ou la considération de notre acte moral ou de notre marche vers Dieu pour la pratique des vertus et la correspondance aux dons de l'Esprit-Saint, vient la considération du double mode selon lequel peut être réalisée cette pratique de notre vie spirituelle et morale. Et c'est, avec le traité de l'action de Dieu sur les âmes sous forme de prophétie, le traité de la vie active et de la vie contemplative épanoui en traité de l'état de perfection que constitue, à un titre spécial, la vie religieuse.

Tout ce qui peut être dit, en fait de morale, en fait d'ascèse, en fait de mystique, est là dans ses principes, dans ses lignes essentielles, dans son fond de doctrine le plus sûr et le mieux ordonné, au point qu'au témoignage et selon l'exemple de l'Église, c'est par ce livre et l'enseignement qu'on y trouve que doivent être jugés et contrôlés tous les autres livres et tous les autres enseignements, fussent-ils l'œuvre des plus grands maîtres et des plus grands saints.

Non seulement nous trouvons, dans ce livre, mis en parfaite lumière et rendu sensible à notre esprit l'objet même dont nous devons vivre et qui n'est autre que Dieu; non seulement nous y voyons, décrit avec une sûreté, une précision et un ordre qui lui appartiennent en propre, tout l'organisme des actes moraux qui constituent notre vie spirituelle en son absolue perfection; mais il expose aussi, avec la même sûreté, la même précision et la même harmonie, toute l'économie des

mystères de la Rédemption par lesquels nous vient la grâce de rénovation spirituelle qui doit nous conduire jusqu'aux splendeurs de la résurrection et de la vie éternelle. Ces merveilles du monde de la Rédemption par l'Incarnation du Fils unique de Dieu constituent la troisième partie de la *Somme théologique*. Là se trouve exposé tout ce qui a trait à l'Incarnation du Fils de Dieu, aux mystères de sa vie, de sa mort, de sa résurrection, de son ascension, de son règne à la droite du Père, règne mystérieux qui s'exerce par l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église et dans les âmes, à l'aide ou par le moyen des instruments de salut que sont les sacrements institués par le Christ et confiés à l'administration de ceux qui dans l'Église en ont reçu le pouvoir spécial et sacré. Le tout se termine par une échappée de lumière sur la restauration finale qui doit couronner l'œuvre du Christ Rédempteur et assurer aux prédestinés le bonheur de l'éternelle vie quand se célébreront pour jamais au ciel les noces de l'Époux divin et de son Épouse l'Église.

Tel est, vu d'un regard d'ensemble et trop rapide, le livre dont nous avons dit qu'il constitue un manuel idéal de vie spirituelle. C'est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Elle est trop peu connue et trop peu utilisée, sous ce jour, même par ceux qui devraient en faire l'aliment de leurs âmes. En deçà de l'Écriture sainte, dont elle n'est d'ailleurs que la mise en formule de contemplation la plus haute et la plus parfaite, aucun autre livre ne donne un exposé aussi complet, aussi lumineux, aussi savoureux, aussi simple et aussi profond de tout l'ensemble de la vérité divine. Tous ceux qui ont le bonheur de pouvoir lire ce livre dans son texte devraient en faire, à côté de l'Écriture sainte et avec elle, le centre de leur vie spirituelle. Tels sont, par excellence, les membres du clergé; et, aussi, les laïques plus instruits qui ont à leur secours l'usage du latin. Même ceux du dehors ou qui n'entendent pas cette langue, peuvent aujourd'hui aspirer à utiliser, pour leur vie spirituelle, la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Il en a été fait des traductions complètes, des explications, des résumés substantiels et ordonnés, qui mettent, pour ainsi dire, à la portée de tous la moelle de sa doctrine. Puissent les âmes assoiffées de vérité et de vie divine aller, chaque jour plus nombreuses, s'abreuver à cette source si pure et si réconfortante !

Fr. Thomas-M. Pègues, O. P.

## II

## Les Commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin

Le P. Denifle (1) a démontré que le livre qui servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie au XIII[e] siècle, c'était la Bible. Tandis que le bachelier biblique parcourait les Livres Saints très rapidement (*cursorie*), et que le bachelier sententiaire expliquait les Sentences de Pierre Lombard, le maître en théologie commentait la Sainte Écriture, chapitre par chapitre et section par section; ce commentaire formait l'objet ordinaire de son cours; les questions disputées et les disputes quodlibétiques constituaient des exercices plus solennels, qui n'avaient lieu qu'à de certaines époques assez variables.

Les commentaires scripturaires de saint Thomas représentent donc son enseignement officiel, journalier, pourrait-on dire, au même titre que ses commentaires sur les Sentences sont le résultat de ses leçons quotidiennes de bachelier sententiaire. Ce serait s'exposer à de graves méprises et méconnaître la valeur des œuvres exégétiques de saint Thomas que de perdre de vue ce fait scolaire capital : de septembre 1256, date des débuts de sa carrière « magistrale », jusqu'en 1274, époque de sa mort, notre saint Docteur prit successivement, comme texte de ses explications, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les a-t-il tous commentés? On ne saurait l'affirmer. Pour des raisons qu'il serait trop long de développer, il paraît certain que saint Thomas a repris parfois, dans l'enseignement qu'il donna soit en Italie, soit à Paris, l' « exposition » d'un livre qu'il avait déjà commenté en d'autres chaires, les années précédentes. Si nous ne possédons peut-être pas *tous* les commentaires scripturaires de saint Thomas, du moins n'est-il pas exagéré de soutenir que nous tenons tout l'essentiel de son enseignement comme maître en théologie.

Ce cours, Thomas d'Aquin ne l'a pas rédigé complètement de sa propre main. Il se contentait souvent, pour ses leçons

(1) H. Denifle, O. P., *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie à l'Université de Paris?* dans *Revue Thomiste*, t. II, (1894), pp. 149-161.

orales, de simples notes, de textes et de références : schèmes quelque peu informes qui sont à jamais perdus. Il nous reste, toutefois, quelques commentaires écrits d'un bout à l'autre par Thomas lui-même; mais la plupart des ouvrages de cette nature sont des reportations, c'est-à-dire des rédactions faites par les auditeurs, au cours du maître. Il est assez curieux de noter que presque tous les commentaires sur le Nouveau Testament sont des reportations, tandis que la quasi-totalité des commentaires sur l'Ancien Testament a été écrite par le maître lui-même. Il ne faudrait cependant pas se hâter de conclure que nous sommes moins favorisés en ce qui concerne le Nouveau Testament qu'en ce qui regarde l'Ancien : les reportations ont, en effet, une valeur exceptionnelle de fidélité, puisque Thomas d'Aquin a revu et même corrigé les copies rédigées par l'élève attentif qu'était son jeune ami Raynald de Piperno (1).

Si nous faisons le bilan des ouvrages scripturaires de Thomas, nous pouvons établir comme suit, d'après le Catalogue officiel de Raynald de Piperno et de Barthélemy de Capoue, l'ordre de ces écrits :

1° Commentaire sur saint Jean (reportation de Raynald de Piperno);
2° Commentaire sur saint Matthieu (reportation de Pierre d'Andria et d'un séculier parisien);
3° Gloses sur les quatre Évangiles (ouvrage écrit par saint Thomas);
4° Commentaire sur les Épîtres de saint Paul (reportation de Raynald de Piperno, sauf l'Épître aux Romains et les dix premiers chapitres de la première Épître aux Corinthiens, qui sont de la main même de saint Thomas);
5° Commentaire sur Isaïe, Jérémie, les Lamentations, le Cantique des cantiques (ouvrages rédigés par saint Thomas);
6° Commentaire sur quatre nocturnes du Psautier (reportation de Raynald de Piperno);
7° Commentaire, selon le sens littéral seul, sur Job (2) (écrit de la main de saint Thomas).

(1) P. Mandonnet, O. P., *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin* (en vente : Le Saulchoir, Kain, Belgique). 2e éd., Fribourg, 1910, p. 39. Nous renvoyons une fois pour toutes à cet ouvrage capital pour tout ce qui touche à l'authenticité des œuvres de saint Thomas.

(2) On a essayé de montrer ailleurs (Cf. P. Synave, O. P., *Le com-*

La nature même des écrits scripturaires de saint Thomas détermine leur contenu : objet d'enseignement d'un maître en théologie, les commentaires sur la Sainte Écriture sont avant tout des ouvrages *théologiques* (1). Ceci ne veut pas dire, évidemment, que le Maître se soit désintéressé des questions d'exégèse proprement dite. Lui-même a revendiqué, à plusieurs reprises et très nettement, la nécessité pour la théologie de partir du sens littéral (2). Cette exigence garde de deux extrêmes sa méthode : d'une part, ne voir dans les Livres Saints que sujet de considérations historiques ou philologiques; d'autre part, n'envisager la Sainte Écriture que comme prétexte à des dissertations personnelles qui n'ont qu'un lien ténu avec le texte sacré. Saint Thomas commence par établir, aussi rigoureusement que la science de son temps pouvait le lui permettre, le sens exact de chacun des passages des auteurs inspirés; une fois ce sens dégagé, il cherche à résoudre, appuyé sur la tradition et aidé de la raison, les difficultés que la « lettre » soulève, et surtout, — c'est à cela que tendent principalement les difficultés et les solutions, — à en montrer la valeur de vérité en fonction d'une conception générale de Dieu et des créatures et en regard de la vie humaine. Ce point de vue foncièrement positif, en dépit de certaines allures de dialectique contradictoire prises par le raisonnement, commande l'attitude que le Docteur Angélique adopte vis-à-vis de la Tradition : les opinions des Pères, rapportées avec soin, peuvent paraître diverses et même apparemment contraires à la saine doctrine; Thomas les interprète toujours dans un sens favorable à la foi et avec la sympathie qui ne se laisse point aller à supposer de formelles déviations doctrinales chez les Pères de l'Église (3).

*mentaire de saint Thomas sur les quatre Évangiles d'après le Catalogue officiel*, dans *Mélanges Thomistes*, Le Saulchoir, Kain, 1923, pp. 109-122) que dans le Catalogue Officiel des œuvres de saint Thomas il fallait lire : *Expositionem super Job ad litteram*, au lieu de *Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram*. Il n'est aucunement prouvé que saint Thomas ait rédigé un commentaire, selon le sens littéral, sur les quatre Évangiles.

(1) Cf. A. Gardeil, O. P., *Les procédés exégétiques de saint Thomas*, dans *Revue Thomiste*, t. XI (1903), pp. 428-457.

(2) « Ex solo sensu litterali potest trahi argumentum ». I^a, q. 1, a. 10, ad 1; cf. *Quodl. VII*, a. XIV, ad 4.

(3) « Unde, si aliqua in dictis antiquorum Doctorum inveniantur

Une telle méthode a le grand avantage de fournir du texte sacré non pas seulement la stricte explication littérale, mais aussi son commentaire traditionnel chargé de la pensée séculaire des grands Docteurs. Pourvu qu'on ne se heurte point aux nombreuses divisions qui fractionnent en ses menus éléments la pensée des auteurs sacrés, celle-ci surgit avec le charme qui entoure sa première révélation ou inspiration divine, enchâssée dans une théologie savamment ordonnée, dont les idées principales se devinent sans jamais déconcerter les esprits moins aptes à la spéculation.

Le sens littéral de la Sainte Écriture possède cette propriété de pouvoir désigner d'autres réalités cachées, également visées par Dieu : la loi ancienne est la figure de la loi nouvelle ; les actions du Christ signifient ce que nous avons nous-mêmes à accomplir ; la vie de l'Église militante symbolise la vie de l'Église triomphante. A découvrir ces trois sens allégorique, moral, anagogique, que l'on retrouve tous trois ou séparément, suivant les passages scripturaires (1), sous le sens littéral, saint Thomas apporte les lumières de son intelligence synthétique et les ressources de l'ingéniosité de son temps. Il suffit d'ouvrir ses commentaires sur les Livres Saints pour être frappé de cette richesse presque surabondante d'applications diverses suggérées par les textes sacrés ; il est rare, d'ailleurs, que ces applications ne soient pas composées avec des citations scripturaires habilement agencées, de sorte que l'on éprouve la satisfaction de voir commenter la Sainte Écriture par elle-même, grâce à des rapprochements qui, pour être parfois un peu subtils, n'en gardent pas moins toute leur saveur.

La vie spirituelle, qui aime à se nourrir des formules mêmes des auteurs inspirés, à en retrouver le goût traditionnel et à en extraire tout le suc théologique, ne peut pas ne pas voir dans les commentaires scripturaires de Thomas d'Aquin des

quae cum tanta cautela non dicantur quantum a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abjicienda ; sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere *reverenter*. » *Contra errores Graecorum*, Procem., éd. Parme, t. XV, p. 239. — « Neutrum autem horum [Augustinum et Gregorium Nazianzenum] aestimo esse sanae doctrinae contrarium ; quia nimis praesumptuosum videretur asserere tantos Ecclesiae Doctores a *sana doctrina pietatis* deviasse. » *De angelorum natura*, cap. XVII, éd. Parme, t. XVI, p. 203.

(1) Cf. *Quodl. VII*, a. 15, ad 5^m.

aliments de premier choix. Ces ouvrages présentent, du reste, une variété surprenante. Il suffira, pour s'en rendre compte, de fixer en quelques mots la caractéristique de chacun.

## A. — Nouveau Testament

### I. *Commentaire de saint Jean*

Durant son second séjour à Paris (1269-1272), qui fut une des périodes les plus fécondes de sa vie, saint Thomas prit comme texte de son enseignement ordinaire l'Évangile selon saint Jean. On devine facilement ce que put être ce cours, donné par un maître en pleine possession de son génie. Malheureusement il était impossible de s'en procurer une copie chez le libraire (stationnaire) : les leçons de saint Thomas n'avaient point été rédigées. C'est alors que plusieurs auditeurs s'adressèrent à Raynald de Piperno pour qu'il réunît les notes qu'il avait prises au pied de la chaire de son maître. Adénulphe d'Anagni, chanoine de Paris, qui devait entrer quelques années plus tard chez les Victorins (1), se fit également pressant près de Raynald. Celui-ci, sur ces instances, se mit à la besogne, conscient de la difficulté même du travail qu'il entreprenait (2) : mais il savait qu'il pouvait compter sur les conseils et l'aide de son ami. Thomas d'Aquin, en effet, revit l'exemplaire qui lui était soumis, le corrigea (3) et, s'il faut en croire Ptolémée de Lucques, y adjoignit les cinq premiers chapitres écrits de sa main (4).

(1) Cf. Echard, t. I, p. 382.

(2) Tous ces détails se trouvent dans une note que Raynald ajouta à sa rédaction et qui est reproduite dans divers manuscrits de Paris, de Bruxelles, de Florence. Cette note a même été cause d'une confusion : le P. van den Gheyn, bibliothécaire de la Bibliothèque royale de Bruxelles, a rangé dans son *Catalogue* (t. I, p. 151, n°s 280-281), sous le nom de Raynald de Piperno, O. P., ce qui appartient indubitablement à Thomas d'Aquin. La note est publiée, d'après Echard, t. I, p. 382, par le P. Mandonnet (*Écrits authent.*, p. 39, n. 1).

(3) « Correxit eam [lecturam] frater Thomas », dit le Catalogue officiel.

(4) « Postilla super Iohannem de qua ipse super quinque capitula proprio stilo notavit : totum aliud reportatio fuit, sed correctum per ipsum. » *Ptolémée de Lucques* (cf. Mandonnet, *ibid.*, p. 63).

Dans la page admirable qu'il a inscrite au frontispice de cet Évangile, saint Thomas répète continuellement le mot de *contemplation*. Il reprend à son compte la phrase de saint Augustin : « Les autres Évangélistes nous instruisent, dans leurs Évangiles, de la vie active ; mais Jean, dans son Évangile, nous instruit aussi de la *vie contemplative* (1). » Cette contemplation de saint Jean fut réellement sublime, étendue et parfaite.

Ces traits dépeignent l'ouvrage même de saint Thomas. Aucune autre de ses œuvres n'a atteint la sublimité, l'ampleur et la perfection du commentaire sur saint Jean. C'est là que toute âme, désireuse de contemplation, trouvera la plus belle explication qui ait été donnée du quatrième Évangile. Il n'y en a pas de meilleur, *non invenitur melior*, lit-on dans le Catalogue de Raynald de Piperno. Saint Thomas le remarque, pour qu'une contemplation soit parfaite, il faut qu'on se sente porté et élevé jusqu'à la hauteur même des choses que l'on contemple, en y adhérant par l'affection et par l'intelligence. Les formules théologiques, employées par le Docteur Angélique, sont pleines de réalité vivifiante : non seulement elles font connaître la divinité du Verbe, objet par excellence de notre intelligence humaine, mais elles nous montrent avec insistance que nous participons à cette vie du Verbe, que nous sommes devenus les temples de Dieu, que nous sommes remplis de la majesté divine. On révèle ses secrets à ses amis, aussi le Christ a-t-il confié spécialement ses secrets à son disciple aimé spécialement (2), écrit encore saint Thomas à propos des révélations de Jésus à saint Jean. A la lecture du commentaire de ces révélations, la même pensée vient naturellement à l'esprit : Dieu a vraiment inspiré son disciple Thomas. Au bas de chaque feuillet, on serait tenté de reproduire, invariablement, en prière le souhait formulé par Raynald dans sa note finale : « Rendons gloire au Dieu qui inspire, rendons grâce au maître qui parle (3). »

(1) « Caeteri Evangelistae informant nos in eorum Evangeliis quantum ad vitam activam ; sed Johannes in suo Evangelio informat nos etiam quantum ad *vitam contemplativam*. » S. Aug., *Lib. de Consensu Evangelistarum*.

(2) « Quia amicis revelantur secreta,... secreta sua huic discipulo specialiter dilecto specialiter commendavit. » *Prol. S. Thomae* (éd. Marietti, p. 4).

(3) « Ubi de bene dictis, Deo inspiranti laudes, magistro dicenti

## II. — *Commentaire sur saint Matthieu*

Il est difficile de dire avec précision à quel moment saint Thomas a commenté l'Évangile selon saint Matthieu. Si, comme je le crois, nous avons ici la reportation composée des notes de frère Pierre d'Andria et de celles d'un « séculier » parisien charmé par le cours de Thomas d'Aquin (1), j'inclinerais à penser que nous sommes en présence de deux séries incomplètes de leçons professées à Paris vers 1269 et à Naples vers 1272-1273. Quoi qu'il en soit, ces notes n'ont pas été revues par saint Thomas, et sans doute doit-on se montrer circonspect dans l'utilisation de tel ou tel détail de doctrine, en se souvenant que des inexactitudes ont pu se glisser dans la copie des auditeurs (2).

Le commentaire sur saint Matthieu est beaucoup plus bref que le commentaire sur saint Jean. Les questions et les réponses se succèdent avec rapidité, formulées en termes succincts. Les solutions aux difficultés qui se posent sont indiquées sans grand développement; le plus souvent, saint Thomas ne fait qu'apporter les opinions traditionnelles que les Pères ont accréditées dans l'exégèse chrétienne. Mais on aurait tort de dédaigner cette œuvre de Thomas d'Aquin, quelque imparfaite qu'on la soupçonne à divers titres. L'Évangile de saint Matthieu contient des sections entières, qui n'ont pas été reprises par saint Jean : les récits de l'enfance, le sermon sur la montagne, le *Pater*, les paraboles, certains miracles, l'institution de la sainte Eucharistie, sont autant de pages où l'on retrouve la véritable manière du Docteur Angélique : éclairer le texte

grates a legentibus referantur. » Cf. MANDONNET, *Écrits auth.*, p. 39, n. 1.

(1) La rédaction du Catalogue officiel est embarrassée : « Lecturam super Matthaeum..... Idem frater Petrus,..... quidam scolaris parisiensis que defectiva est » (cf. MANDONNET, *Écrits auth.*, p. 31). — « Lectura super Matthaeum incompleta *(Echard a lu* completa), quam partim idem frater [Petrus de Andria], partim saecularis quidam recollegit, ejus studio delectatus ». *Nicolas Trevet* (cf. MANDONNET, *Écrits auth.*, p. 50).

(2) Qu'il me suffise de copier ce texte : « Jesus dicitur propheta quia mens ejus illuminata est *ab angelis* et Deo ». (Éd. Marietti, Turin, 1893, p. 201 *b*). — On pourra se reporter à la Somme théologique, III[a], q. 12, a. 4, pour confronter ce point doctrinal.

évangélique par l'enseignement de la tradition, par des rapprochements de passages similaires, par des raisonnements théologiques. Ici surtout se marque l'emploi du sens mystique : le lépreux qui doit se montrer au prêtre, c'est le pécheur qui va confesser ses péchés (1) ; le paralytique qui gît sur son grabat, c'est le pécheur qui gît dans son péché (2) ; la vocation des apôtres est le symbole de notre propre vocation (3).

### III. — *Glose sur les quatre Évangiles dite* Catena aurea (4)

Nicolas Trevet décrit parfaitement ce que le Catalogue officiel appelait sommairement les « gloses » sur les quatre Évangiles et que nous appelons aujourd'hui la *Catena aurea* : « *Quatuor Evangelia continuata expositione de dictis sanctorum glossavit* (5) » ; c'est en effet le terme même que saint Thomas donne à son œuvre : « expositionem continuam compilavi (6) ». La dénomination de *Catena aurea*, « Chaîne d'or », est d'ailleurs très ancienne : dès le XIV^e^ siècle, plusieurs manuscrits portent ce titre, et, en 1321, le cardinal dominicain Nicolas de Freauville lègue au couvent de Rouen une *Summa* « quae dicitur Catena aurea » ; le mot de « catena », courant pour ces sortes de compilations, convenait à merveille à cet enchaînement de textes patristiques habilement ordonné en un commentaire suivi.

C'est à la prière du pape Urbain IV que, vers 1263, Thomas d'Aquin avait entrepris ce travail. On était alors, sinon au point de vue politique, du moins au point de vue de la discussion

(1) Ed. Marietti, p. 118*b*.

(2) *Ibid.*, p. 128*a*.

(3) *Ibid.*, pp. 64-66.

(4) Je dois à l'aide fraternelle du R. P. M.-D. Chenu la rédaction de cette section sur la Glose. Qu'il veuille bien accepter l'expression de ma vive gratitude.

(5) Cf. P. Mandonnet, *Écrits auth...*, p. 48.

(6) Dans la dédicace de l'*Expos. in Matt.*, adressée au pape Urbain IV. Bernard Guidonis commente ainsi ce titre, dans son catalogue : « Opus insigne, miro contextum ordine, ex dictis et auctoritatibus sanctorum, ex quibus sic uniuscujusque evangelistarum quatuor *continuavit* historiam, quasi unius doctoris videatur esse lectura ». Cf. P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 68.

théologique, dans une nouvelle phase du conflit séculaire entre Grecs et Latins; et les Papes, en même temps qu'ils suscitaient des croisades, veillaient à mener de front les travaux théologiques qui prépareraient l'union des esprits et la réfutation de l'erreur. Depuis près de soixante ans que les Latins occupaient Constantinople, un bon nombre d'ouvrages des Pères Grecs, jusqu'alors presque inconnus de l'Occident, étaient mis en circulation; et sur cette matière toute neuve la théologie allait entreprendre un long travail d'assimilation et de contrôle. Urbain IV, ancien patriarche de Jérusalem, était particulièrement attentif à ce travail, et la récente perte de Constantinople (1261), retombée aux mains des Grecs, l'incitait encore à compenser les échecs militaires par des conquêtes intellectuelles. On voit alors la portée de sa démarche auprès de Fr. Thomas : il lui demande à la fois une critique théologique d'un recueil de textes grecs, récemment arrivés de l'Orient, et un commentaire, une « glossa » de l'Évangile, où entreraient, à côté des autorités latines, les témoignages des écrivains grecs. Le premier de ces travaux fut le célèbre opuscule *Contra errores Graecorum* (1); le second forma notre *Catena aurea*. Urbain mourut (octobre 1264) avant que saint Thomas eût achevé la seconde des œuvres demandées : il reçut seulement la glose sur saint Matthieu. Saint Thomas termina son commentaire des trois autres évangiles entre 1265-1267, et le dédia au cardinal Hannibald, son ancien élève et très cher ami (2). C'est dans cette seconde partie surtout qu'il eut le loisir de se fournir d'écrits grecs, préalablement traduits et soigneusement contrôlés, autant qu'on pouvait le faire alors. « Afin que ce commentaire soit plus complet et plus continu, dit-il dans sa dédicace à Hannibald, j'ai fait traduire en latin plusieurs œuvres des docteurs grecs, et j'en ai joint des extraits aux commentaires des latins, ayant soin de faire précéder des noms de leurs auteurs ces témoignages. » Ce souci critique de

(1) Le recueil de textes grecs (traduits), examiné ici par saint Thomas, a été retrouvé par Uccelli dans le ms. 808 de la bibliothèque Vaticane, et publié par lui. Il est intitulé *Liber de fide S. Trinitatis, ex diversis auctoritatibus Sanctorum graecorum confectus contra Graecos.*

(2) Les dédicaces de l'*Expos. in Matt.* au pape Urbain et de l'*Expos. in Mc. Luc. Joan.* à Hannibald se trouvent dans toutes les éditions.

contrôle des textes, de revision des versions, de nomination des écrivains (cf. encore la dédicace à Urbain), manifeste le caractère positif de cette enquête, en même temps qu'il nous montre un saint Thomas ouvert au progrès de la pensée théologique et attentif à recueillir les témoignages de la tradition. Non sans une injuste sévérité, certains historiens modernes ont dénoncé les imperfections de ce travail. Il est bien clair qu'avec les instruments alors utilisables on ne pouvait assurer de tout point une recherche positive ; mais, cette réserve faite, on reconnaîtra que saint Thomas tient au XIII[e] siècle une place de premier ordre dans l'histoire de la théologie positive et de l'argument patristique : sa *Catena* en est un des plus clairs témoignages. Et ce mérite n'est point méprisable à côté de sa gloire de théologien spéculatif. Quelles que soient les corrections de détail à faire, l' « Expositio continua » demeure un très précieux répertoire, où chaque texte scripturaire se trouve entouré d'explications et d'interprétations qualifiées. Il ne s'agit point d'en faire une lecture suivie, trop sèche dans ce long défilé de citations, mais de consulter là les suggestifs commentaires qu'à travers les siècles inscrivit dans les marges des saints Livres la pensée chrétienne. On notera seulement que ces gloses ne se limitent pas au sens littéral, et s'étendent volontiers aux subtils et infinis détours du sens mystique (1).

### IV. — *Les commentaires sur les Épîtres de saint Paul.*

Parmi les ouvrages qui se rapportent aux Épîtres de saint Paul, il faut distinguer le commentaire sur l'Épître aux Romains et le commentaire sur la première Épître aux Corinthiens (dix premiers chapitres). Ceux-ci ont été écrits vers 1272-1273 par saint Thomas pour compléter la reportation que Raynald de Piperno avait prise de son cours sur les Lettres de l'Apôtre, probablement de 1265 à 1268. Des variations sur des points secondaires de doctrine, sur lesquelles il est inutile d'insister présentement, ont obligé de faire ce renversement chronologique. Ptolémée de Lucques ajoute à sa mention un

(1) « Fuit autem mea intentio in hoc opere, non solum sensum prosequi litteralem, verum etiam mysticum ponere ». Dédicace à Urbain IV de la glose sur saint Matthieu.

détail qui a quelque importance : saint Thomas aurait revu et corrigé la reportation de frère Raynald (1).

De tout temps, la piété des fidèles a vu dans les Épîtres de saint Paul une des sources les plus profondes de la spiritualité chrétienne. Personnelles, directes, ces Lettres ont conservé la fraîcheur de vie intime qui en sourd ; une richesse divine de pensée, un débordement surnaturel d'amour du Christ, une surabondance merveilleuse de conseils pratiques et d'objurgations pathétiques, ont attiré vers l'Apôtre tous ceux qui ont souci de perfection. La contemplation de ces idées inspirées sur la divinité, l'analyse des sentiments de charité, la mise en valeur des conseils de religion, nous sont livrées par le commentaire de saint Thomas dans une forme achevée, qui trahit une expérience quotidienne de cette pratique du divin.

La sollicitude qu'a eue Thomas d'Aquin de parachever l'œuvre de son disciple en rédigeant les leçons qui n'avaient pu être rassemblées par Raynald prouve qu'à ses yeux les Épîtres de saint Paul formaient un *tout* synthétique de premier ordre. Et c'est sur quoi il attire l'attention de son lecteur en présentant son commentaire entier. Les Lettres de saint Paul nous offrent un enseignement complet sur la *Grâce* du Christ. Cette grâce, on peut la considérer dans le chef, le Christ (Ép. aux Héb.), dans les membres du corps mystique du Christ, soit qu'on envisage les membres principaux de ce corps (Ép. aux prélats), soit qu'on envisage le corps mystique lui-même, l'Église (Ép. aux gentils). Les Épîtres envoyées aux communautés de la gentilité peuvent, en effet, se grouper suivant la relation qu'elles soutiennent avec cette doctrine centrale de la grâce répandue dans l'Église; l'Épître aux Romains expose ce qu'est la grâce en elle-même; les deux Épîtres aux Corinthiens traitent des sacrements qui la produisent; la première, des sacrements en eux-mêmes, la seconde, des ministres du sacrement, tandis que l'Épître aux Galates combat l'erreur de ceux qui voulaient adjoindre aux sacrements de la nouvelle loi

(1) « Alia etiam multa scripta sunt ab eo utilia, quae magis habentur per modum reportationis, quae ipse videns postea correxit, et inde ulterius approbavit. Unde sunt Postillae super omnes epistolas Pauli praeter epistolam ad Romanos, quam ipse notavit, quas ego vidi et legi. » *Ptolémée de Lucques* (cf. MANDONNET, *Écrits auth.*, p. 63).

les sacrements de l'Ancien Testament; la grâce est ordonnée à produire l'unité dans l'Église ; l'institution de cette unité est étudiée dans l'Epître aux Éphésiens, la confirmation et le progrès de cette unité dans l'Épître aux Philippiens, la défense de cette unité contre les erreurs dans l'Épître aux Colossiens, contre les persécutions présentes dans la 1re Épître aux Thessaloniciens, contre les persécutions futures et en particulier au temps de l'Antéchrist dans la 2e Épître aux Thessaloniciens. Aux prélats spirituels incombe le devoir d'instituer, d'instruire et de gouverner cette unité ecclésiastique (Ire Ép. à Tim.), de l'affermir contre les persécuteurs (IIe Ép. à Tim.), de la défendre contre les hérétiques (Ép. à Tite). Les maîtres temporels ont leur rôle dans le maintien de cette unité; l'Épître à Philémon leur trace leurs devoirs.

Il serait puéril de prétendre que Thomas d'Aquin a voulu enfermer dans ce cadre la pensée infiniment souple, nuancée et vivante de saint Paul. Mais il n'est pas sans intérêt de découvrir en cet ensemble de Lettres, que les circonstances dictent à l'Apôtre, l'ordre sous-jacent de doctrine qui les rattache l'une à l'autre. On conviendra facilement que saint Thomas a bien saisi le trait principal de chacune de ces Épîtres, et là encore nous pouvons le prendre comme guide autorisé.

## B. — Ancien Testament

### I. — *Commentaires sur Isaïe, sur Jérémie, sur les Lamentations*

Divers indices font placer ces commentaires de saint Thomas sur les deux prophètes de l'Ancien Testament au début de son premier séjour en Italie, vers les années 1259-1263. L'ouvrage sur Jérémie est demeuré inachevé.

L'Ancien Testament prête beaucoup moins aux larges développements que le Nouveau, à raison de l'imperfection même des communications divines qui étaient faites aux prophètes. Les commentaires du Docteur Angélique apparaissent, pour ce motif, plus sobres que les écrits composés sur les Évangiles et les Épîtres. Par contre, les prophètes manifestent un grand amour de la justice, qui se traduit dans leurs reproches et leurs menaces, et perçoivent plus ou moins clairement, suivant la

grâce de Dieu, les réalités à venir vers lesquelles ils ont mission de diriger les regards de leurs contemporains. Ce caractère moral et allégorique des prophéties d'Isaïe et de Jérémie, saint Thomas l'a mis en relief, dans ses commentaires ; à la vérité, il n'est pas rare que l'on prenne ici prétexte d'un simple mot ou d'une simple phrase pour s'élever aux sens mystiques et spirituels ; c'est l'inconvénient du genre ; il est presque inévitable, quand on veut tirer quelque profit spirituel de situations politiques et religieuses si différentes des nôtres. Ces remarques morales, qui abondent dans ces commentaires, ne sont point dépourvues d'intérêt, et il convient à de patientes recherches de les dégager de l'appareil un peu sec qui les entoure.

### II. — *Commentaire sur le Psautier*

On doit regretter que Thomas d'Aquin n'ait donné l'explication que des cinquante-quatre premiers psaumes (1). Il est probable que la cessation de son enseignement à Paris, à Pâques de 1272, est la cause de cet inachèvement du commentaire sur le Psautier que Raynald de Piperno recueillait pieusement aux leçons de son maître.

En raison de la tournure souvent impersonnelle que prennent les Psaumes, il est facile d'en adapter les sentiments qui s'y expriment aux différents états d'âme par lesquels nous passons. D'autre part, si la mentalité juive se reconnaît encore nettement à travers le texte hébraïque, la traduction latine a déjà atténué les rudesses et les âpretés d'un peuple cruellement persécuté. C'est avec un véritable art que saint Thomas met à notre portée, sans plus aucun heurt, la beauté morale et ascétique de ces hymnes traditionnels. Grâce à des mosaïques de textes néotestamentaires ingénieusement agencées, les formules du psalmiste sont, si je puis ainsi m'exprimer, christianisées. Le Psautier devient ainsi le chant de l'âme qui trouve sa joie dans l'observation des préceptes de Dieu et dans la pratique des vertus.

(1) L'édition de Parme n'a que cinquante et un psaumes. Sur les trois autres, cf. MANDONNET, *Écrits auth.*, p. 41.

III. — *Commentaire sur le Cantique des cantiques.*

On a soutenu récemment que saint Thomas n'avait vraisemblablement jamais écrit de commentaire sur le Cantique des cantiques (1). Le témoignage du Catalogue Officiel est pourtant formel : le *Super Cantica* faisait partie des ouvrages *quorum exemplaria sunt Parisius*. On peut ajouter aussi que d'autres Catalogues, celui de la Tabula entre autres, le mentionnent.

Nous ne possédons malheureusement pas ce commentaire, qui a dû être fait en Italie avant l'année 1264. Des deux ouvrages qui sont imprimés parmi les écrits de saint Thomas, le premier, qui commence par ces mots : *Salomon inspiratus*, a été composé et est attesté à une époque antérieure au Docteur Angélique; le second, qui débute par ces mots : *Sonet vox tua*, est de Gilles de Rome († 1316) (2).

IV. — *Commentaire, selon le sens littéral, du livre de Job.*

Saint Thomas a certainement composé de sa main un commentaire sur le livre de Job. Le Catalogue Officiel, qui est le seul à n'en point faire mention, ne nous est connu que par une mauvaise copie : le commentaire sur Job doit être restitué à la place du commentaire sur les quatre Évangiles (3).

Cet ouvrage est désigné fréquemment par les Catalogues sous le titre de *Expositio ad litteram*, *Expositio litteralis*. Cette dénomination, qui lui est particulière, le met à part parmi tous les autres écrits scripturaires de saint Thomas. L' « exposition » sur Job est un commentaire selon le sens littéral *seul*. Au premier abord, cela peut paraître surprenant. Pourquoi Thomas d'Aquin s'est-il astreint à ne commenter que le sens littéral, laissant de côté les sens spirituels? Lui-même nous en

(1) Meinrad Schumpp, O. P., *Hat der hl. Thomas einen Kommentar zum Hohenliede geschrieben?* dans *Divus Thomas*, VIII. B., 1. H., 1er mai 1921, pp. 47-55.

(2) Voir à ce sujet la dissertation très réussie de W. Vrede, *Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum Hohen Liede*, Berlin, 1903.

(3) Voir l'étude indiquée plus haut, p. 456, n. 2.

fournit le motif dans le Prologue de son ouvrage : c'est parce que saint Grégoire le Grand a expliqué les sens mystiques du livre de Job avec tant de finesse et d'abondance qu'il n'y a plus rien à y ajouter à ce point de vue (1). Saint Thomas s'en tiendra donc au sens littéral seul. C'est là l'origine de ce commentaire absolument unique que le Docteur Angélique a donné vraisemblablement dans son enseignement en Italie, durant les années 1262-1264.

Jean de Colonna (2) qualifie cet ouvrage d'*opus mirabile*. C'est que saint Thomas a abordé dans son commentaire le problème redoutable de la Providence et l'a traité avec une maîtrise incomparable. Contre ceux qui nient la Providence ou qui la restreignent au gouvernement du monde en lui soustrayant la conduite des hommes, — doctrines néfastes qui inspirent le dégoût de la vertu et, l'amour et la crainte de Dieu s'en étant allés, poussent à tous les vices, — Thomas d'Aquin a dessein de montrer avec l'auteur sacré que la Providence régit toutes les affaires humaines. Or aucune objection contre la Providence n'est plus forte que les souffrances des justes ; ces souffrances, infligées sans cause, ne paraissent-elles pas faire échec au gouvernement divin essentiellement juste? Tel est le thème traité, dont on voit l'actualité toujours présente : les souffrances multiples et accablantes d'un homme qui avait atteint la perfection en toutes les vertus (3).

Le Saulchoir, Kain.

P. Synave, O. P.,
professeur d'Écriture Sainte.

(1) « Ejus [libri Job] enim mysteria tam subtiliter et discrete beatus Papa Gregorius nobis aperuit, ut his nihil ultra addendum videatur. » *Prolog.* (éd. Parme, t. XIV, p. 2 *b*).

(2) Cf. Mandonnet. *Écrits auth.*, p. 98. — Bernard Guidonis dit de son côté : « Scripsit quoque Super Job ad litteram, quem nullus doctorum litteraliter sic sicut ipse exponere attentavit. » *Ibid.*, p. 69.

(3) « Proponitur ergo ad quaestionem intentam, quasi quoddam thema, multiplex et gravis afflictio cujusdam viri in omni virtute perfecti, qui dicitur Job. » *Prolog.* (éd. Parme, t. XIV, p. 1 *b*).

## III

## Quelques opuscules (1)

### Opuscule III (*Rom.* IV)

*Exposé des deux préceptes de la charité, et des dix Commandements de la Loi.*

Trois choses étant nécessaires au salut. — à savoir connaître ce qu'il faut croire, ce qu'il faut désirer, ce qu'il faut faire, — le présent opuscule s'occupe de ce troisième point.

Quatre lois principales :

de nature, donnée à la création ;
de la concupiscence, résultat de la faute ;
de l'Ancien Testament, loi de crainte ;
de l'Évangile, loi d'amour.

(1) Peut-être ces notes ne seront-elles pas sans utilité. Il nous a semblé que les lecteurs de la *Vie Spirituelle* aimeraient profiter des trésors qui se trouvent dans un certain nombre des œuvres secondaires du Docteur Angélique. C'est cette pensée qui nous a mû à lire une fois de plus les opuscules du Maître, notant au cours de la lecture les plus intéressantes et les plus suggestives des divisions et subdivisions dans lesquelles il explicite ses conceptions si pleines et si riches. Il ne faudrait donc pas chercher, dans les pages qui vont suivre, la totalité de la doctrine, encore moins d'habiles digressions. Nous préférons ne donner qu'un schéma. Tel qu'il est, il paraîtra à beaucoup d'une merveilleuse richesse, et pourra-t-il fournir matière à de substantielles méditations. Et si, en dépit de sa sécheresse, ce schéma donnait à quelque lecteur le goût de consulter directement saint Thomas lui-même, nous ne pourrions que nous en réjouir vivement. Notre regret, c'est que la rareté des éditions, et leurs lacunes si évidentes, rendent souvent si difficile le recours à ces ouvrages, de secondaire importance assurément, et cependant si dignes d'être consultés.

Dans les opuscules, nous suivrons la numérotation de l'Édition de Parme (Fiaccadori) — ajoutant entre parenthèses celles de l'Édition de Rome. Nous ne résumerons que ceux des opuscules dont la doctrine intéresse directement la vie spirituelle.

M.-R. Cathala.

Les effets de la Loi d'amour ou de la charité :
principaux : vie spirituelle ;
observance des préceptes ;
protection contre les adversités, qu'elle change en profits ;
conduit au bonheur.
secondaires : illumination du cœur ;
parfaite allégresse ;
inaltérable paix ;
communique une dignité incomparable.

Cette charité vient de Dieu seul, — mais il faut s'y préparer :
par l'attentive audition de la Parole de Dieu ;
par la continuelle méditation des bienfaits reçus ;
— on en mérite l'accroissement :
par l'éloignement du cœur de toutes les choses terrestres (But des ordres religieux) ;
par l'inaltérable patience dans les adversités.

L'amour de Dieu. — Précepte le plus grand, le plus noble, le plus utile.
Quatre conditions pour son parfait accomplissement :
souvenir des bienfaits reçus de Dieu ;
considération de l'excellence divine ;
rejet de toutes les choses mondaines et terrestres ;
fuite absolue de tout péché.
Ce que l'homme doit donner à Dieu :
son cœur (= intention), son âme (= volonté), son intelligence, toute sa force.

L'amour du Prochain.
Quatre motifs nous y portent :
l'amour de Dieu, s'étendant à tout ce qui est de Dieu ;
le commandement divin ;
la communauté de nature ;
le profit que nous y trouvons.
La manière de cet amour :
qu'il soit vrai, c.-à-d. aimons le prochain pour son bien, non pour notre utilité ;
ordonné ;
efficace ;

persévérant (impossible, sans patience et humilité de notre part) ;
juste et saint.

L'étendue : le précepte s'étend à tout le prochain, dont nous devons aimer la nature (qui vient de Dieu) non les vices ;
tout le prochain, de dilection générale (obligatoire) ;
les ennemis, de dilection spéciale (de conseil, non de précepte).

L'Amour de Dieu et du prochain = ce sont les deux principales racines de tous les commandements :

Amour de Dieu : donc amour sans partage ; 1er com.
= culte par le cœur.
donc qu'on l'honore ; 2e com.
= culte par la bouche.
donc qu'on se repose en Lui ; 3e com.
= culte par les œuvres.

Amour du prochain :
qu'on l'honore selon son dû — 4e comm.
qu'on s'abstienne de lui faire du mal
par actions : dans sa personne — 5e comm.
dans son épouse — 6e comm.
dans ses biens — 7e comm.
par paroles — 8e comm.
par désirs : dans ses biens — 9e comm.
dans son épouse — 10e comm.

1er commandement : Adoration de Dieu seul.
cinq motifs : la dignité divine ;
ses largesses : tout vient de Lui ;
la ferme promesse que nous avons faite de nous attacher à Lui seul ;
l'insupportable joug de la servitude au démon ;
la grandeur de la récompense.

2e commandement. Culte du Nom de Dieu...

3e commandement. Le jour consacré.
cinq motifs : mémorial du repos du 7e jour ;
mémorial de la Résurrection du Sauveur ;

figuratif du repos éternel qui nous sera donné au terme de la vie ;
ordonné à accroître notre amour pour Dieu : « Un tel jour n'a pas été institué pour le jeu, mais bien plutôt pour la louange et la prière... Aussi saint Augustin dit-il qu'il est moins mal, un tel jour, de labourer aux champs que de s'adonner aux plaisirs » ;
réservé aux œuvres de pitié à l'endroit de tous les inférieurs.

La manière : il faut le garder saintement, c.-à-d.
en évitant : les œuvres serviles,
le péché,
toute négligence ;
en offrant à Dieu en sacrifice son âme, son corps, ses biens ;
en s'appliquant à l'étude de la parole de Dieu et aux saints exercices.

4e commandement.
Les parents donnent l'existence, la nourriture, l'éducation ;
Les enfants doivent respect, assistance, obéissance.

5e commandement.
Le meurtre : par la main, par la bouche (provocations, accusations, détractions), assistance, consentement ;
Le meurtre du corps, — de l'âme, — du corps et de l'âme (infanticide, suicide).
A son principe dans la colère.

6e commandement. . . .

7e commandement. . . .

8e commandement. Le tort au prochain en paroles.
Tout mensonge, même léger, doit être évité :
parce qu'il nous assimile au démon, père du mensonge ;
parce qu'il détruit la société ;

parce qu'il nous fait perdre le bon renom ;
parce qu'il procure la perte de notre âme.

9e commandement. Les convoitises :
à éviter parce que inassouvible ;
enlève toute paix ;
procure la stérilité des richesses vainement accumulées ;
entretient des inégalités injustes par leur disproportion ;
détruit l'amour de Dieu et du prochain ;
opère toutes les inquités.

10e commandement. La concupiscence charnelle.
Terrible ennemi, et qui est au sein de la place.
Fuir les occasions.
Fermer l'accès aux tentations, par la mortification ;
Application à la prière ;
Application aux saines occupations, — et surtout à l'étude de la Sainte Écriture.

*
* *

Opuscule V (*Rom.* VII)

*Explication de l'Oraison dominicale.*

De la prière : ses qualités : confiante, droite, ordonnée, dévote, humble ;
ses effets : remède utile et efficace contre tout ce qui a vraiment la raison de mal (= péché commis ; péché possible, tribulations et tristesses ; persécutions et inimitiés) ;
utile et efficace pour la réalisation de nos désirs.

Du *Pater*.
*Pater* — Il est notre Père, en raison de : création, providence, adoption.

Nous Lui devons de L'honorer, de L'imiter, de Lui obéir, de supporter patiemment ses corrections.

*Noster* — Le Père de tous. Le prochain : nous lui devons amour, respect.

*Qui es in cœlis.* — Immensité de la puissance de celui que nous prions.

D'où confiance que nous serons exaucés, fondée sur la Toute-Puissance de celui que nous prions ;

les sentiments paternels de celui que nous prions ;

le bien-fondé de notre demande.

*Sanctificetur*... 1re demande.

Le Nom de Dieu : admirable, tout aimable, vénérable, ineffable.

Qu'il soit sanctifié : puissamment établi, à l'abri de toute profanation, recouvert du sang des sacrifices.

— Don de crainte.

*Adveniat*... 2e demande.

C'est le don de piété, c.-à-d. « ce sentiment mêlé de tendresse et de respect que nous avons pour un père ».

Qu'advienne ce royaume : ici-bas par la conversion des justes, la punition des pécheurs, la destruction de la mort ;

dans le ciel : par notre participation à son empire et et à sa gloire.

pratiquement : que le péché ne règne plus en nos cœurs.

*Fiat voluntas*... 3e demande.

1° Que s'accomplisse la volonté par laquelle il veut sauver tous les hommes ;

2° Que s'accomplisse la volonté par laquelle il veut que les hommes observent ses commandements.

La formule n'est point *fac*, à savoir vous, Dieu, tout seul;
ni *faciamus*, — nous, tout seuls;
mais *fiat*. « Ainsi donc ne présume pas de toi, mais confie-toi en la grâce de Dieu; d'autre part pas de négligence; mais portes-y tout ton soin... *Fiat*, par la grâce divine, mais aussi avec toute notre application et notre effort. »

3° Que s'accomplisse la volonté par laquelle il veut que l'homme soit rétabli en l'état et en la dignité qui furent ceux de sa création.

— Don de science. Béatitude des larmes.

*Panem nostrum...* 4e demande.

De cette formule, nous devons retenir qu'il nous faut éviter : les désirs immodérés, — les vexations et injustices à l'endroit du prochain, dans l'acquisition des biens, tout souci superflu, — le manque de mesure, — l'ingratitude : toutes conséquences constantes de l'appétit des choses temporelles.

Le double pain : matériel;
spirituel (la sainte Eucharistie; la parole divine).

— Don de force.

*Et dimitte nobis...* 5e demande.

Pourquoi cette demande :
pour nous maintenir dans la crainte et l'humilité (nous sommes des pécheurs!)
pour que nous vivions dans l'espérance (puisque Dieu pardonne!)

Le temps de son accomplissement :
pour la faute du péché, dans la contrition;
pour la peine due au péché, dans la confession et les indulgences.

Condition requise : que nous aussi nous pardonnions.

— Don de conseil.

*Et ne nos inducas*... 6e demande.

La tentation, — ou pour provoquer au bien; vient de Dieu ;

ou pour inciter au mal ; vient de la chair (instiguant au mal et détournant du bien qui coûte), du démon (très rusé pour tromper ; très cruel à retenir dans les liens du péché celui qu'il a fait tomber), du monde (par ses flatteries, ou ses persécutions).

La libération, non de la tentation, mais de la chute.

— Don d'intelligence.

*Sed libera*... 7e demande.

De *tout* mal (péchés, infirmités, afflictions).

Délivrance : pour que, dans le futur, l'affliction nous soit épargnée ;

pour que, dans le présent, dans l'affliction nous soyons consolés ;

pour que nos afflictions soient transformées en joie ;

pour que toutes les épreuves tournent à notre vrai profit.

— Don de sagesse; — Patience.

Dans le *Pater* tout est contenu, — et ce que nous devons désirer, et ce que nous devons fuir.

A désirer : 1° Dieu, Souverain Bien — nous demandons sa gloire. *sanctificetur*...

2° Les biens qui viennent de Dieu et sont nos biens :

vie éternelle *adveniat*...

justice et sainteté *fiat voluntas*...

les choses nécessaires à la vie *panem*...

A fuir tout ce qui s'oppose aux biens à désirer :

1° ce qui s'oppose à Dieu : Rien, car tout contribue à sa gloire ;

2° ce qui s'oppose à nos biens :

à la vie éternelle, le péché *Et dimitte*...

à la justice, la tentation *Et ne nos*...

aux biens nécessaires, tous les maux *Sed libera*...

D'où il apparaît clairement que par son péché, ce n'est pas à Dieu, — mais à la créature seulement que le pécheur fait du tort.

***

OPUSCULE VI (*Rom.* VIII)

*Explication de la Salutation angélique.*

(Les prérogatives mariales)

Trois parties : l'une de l'Ange : « Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus » ;
la 2e d'Elisabeth : « Benedictus fructus ventris tui » ;
la 3e de l'Église : « Maria ».

Qu'un Ange salue une créature humaine, exceptionnel, inouï.

L'Ange est supérieur en nature.

Il est le familier de Dieu (l'homme en est éloigné par son péché).

Il resplendit de gloire (l'homme ne participe que bien peu aux dons surnaturels, obténébré par le péché) ;

mais la B. V. M. excède tous les Anges :

par sa plénitude de grâce : plénitude quant à son âme ;
plénitude dans la redondance sur sa chair toute pure ;
plénitude dans la répercussion de sa sainteté sur tous les hommes.

par son intimité avec Dieu : *Dominus tecum*, « la plus noble parole que l'on pût lui adresser » ;

par sa pureté. Elle est à ce point pure qu'elle est toute purifiante. (Aussi aucun contre-coup du péché) ;

c'est pourquoi il est dans l'ordre que la B. V. ne salue point, mais soit saluée.

son fruit béni, c'est qu'Il contient en vérité tout ce que contenait en trompeuse apparence le fruit qu'Eve donna à l'humanité représentée par Adam :

assimilateur à Dieu, — dont Il est la parfaite image ;

tout délectable, désirable — celui après qui soupirent les Anges ;

beau et agréable à voir, — resplendissement de la gloire divine.

*
* *

### Opuscule VII (*Rom.* VI)

*Exposition du Symbole de la foi.*

La foi, — quatre biens : unit à Dieu ; commence en nous la vie éternelle ; dirige dans la vie présente ; par elle nous triomphons des tentations.

Son objet, en douze articles.

1. Dieu, un, gouverneur, providence de tout et plus spécialement des choses humaines. (Que de polythéistes, non dans leur foi, — mais dans leurs affections, et la pratique de la vie !)

créateur ; d'où nous argüons : 1° la majesté divine ; 2° la nécessité de l'action de grâces ; 3° la patience sereine et confiante dans les adversités (puisque tout vient de Dieu) ; 4° le bon usage des choses créées, puisque faites pour la gloire de Dieu et notre utilité (« donc, tout ce que tu as, science, ou beauté, tu dois tout rapporter à Dieu et n'en user que pour sa gloire ») ; 5° notre dignité.

2. Jésus-Christ son Fils unique

3. conçu du Saint-Esprit, né de la B. V. Marie — Incarnation.

Dans le sein de Dieu, n'était connu que du Père. S'est rendu visible, tangible, pour se révéler à nous.

D'où : fermeté de notre foi, puisque étant de Dieu, et Dieu, Il sait.

exaltation de notre espérance : que ne devons-nous pas attendre, puisqu'Il nous a aimés jusque-là ! « Il s'est fait homme, pour de l'homme faire un dieu. »
accroissement de charité;
zèle pour nous conserver purs et sans tache;
désir de Lui être unis pour toujours.

4. A souffert... Rédemption.
« Si grands sont la grâce de Dieu et son amour pour nous, qu'Il a fait de plus grandes choses que nous ne saurions comprendre. »
Utilité de la Passion :
*a*) Remède contre le péché. — Les maux, suite du péché : 1° tache (bain de sang qui lave); 2° offense à Dieu (satisfaction en tant que victime); 3° infirmité, faiblesse (vertu du Christ communiquée par les sacrements), 4° dette du péché (expiation suffisante), exil du Royaume (ouvre la porte du ciel, comme est ouverte la porte de son cœur).
*b*) Exemple pour nos œuvres. « La Passion du Christ suffit à régler totalement notre existence » : Charité. Patience (en supportant de grands maux; en n'évitant pas ce qu'Il pouvait éviter). Humilité. Obéissance. Mépris des choses d'ici-bas.
« Quiconque veut mener une vie parfaite, qu'il ne fasse pas autre chose que mépriser ce que le Christ sur la croix a méprisé, et désirer ce que le Christ a désiré. En effet, aucun exemple de vertu n'est absent de la croix. »

5. Est descendu aux enfers... Est ressuscité des morts.
Visite aux Limbes :
1° pour qu'Il soutînt toute la peine du péché, afin, par là, d'en expier toute la faute;
2° pour subvenir parfaitement à tous ses amis, n'en délaissant aucun;
3° pour triompher du démon jusque dans le centre de son empire;

4° pour libérer les saints qui y étaient retenus captifs.

Résurrection :

par sa propre puissance ;
à une vie glorieuse et incorruptible ;
efficace pour tous ;
au moment où il était utile à notre foi.

6. Est monté aux cieux. Est assis...

Ascension aux cieux :

Ce lui était dû en raison de sa Nature divine ; de sa victoire ; de ses humiliations.

Ce nous est utile pour notre conduite : Il nous montre la voie.
pour notre sécurité : Il intercède pour nous.
en raison de l'effet même de son Ascension : de là-haut, il attire à Lui nos cœurs.

7. D'où il viendra... 2° Avènement. Le jugement.

La forme de ce jugement :

*a*) du juge : le Christ, même en tant qu'homme.
Pour qu'il soit vu de ceux qui seront jugés ;
parce qu'il l'a mérité par sa passion ;
parce qu'il sera moins terrible.

*b*) de ceux qui subiront le jugement :
les infidèles mauvais : seront condamnés, non jugés ;
les fidèles mauvais : seront condamnés et jugés ;
les pauvres d'esprit seront sauvés, non jugés, mais plutôt juges ;
les autres justes seront sauvés et jugés.

Combien redoutable ! Raisons : la Sagesse du Juge ; sa puissance ; l'inflexibilité de sa sentence ; sa colère pour les mauvais.

Remèdes contre la crainte : 1° les bonnes œuvres ; 2° confession et réparation des méfaits [regret dans le souvenir, sainte honte dans l'accusation, rigueur dans la satisfaction] ; 3° l'aumône ; 4° la charité.

8. Je crois au Saint-Esprit...
Les fruits qui en proviennent :
nous purifie de nos péchés;
illumine notre intelligence;
nous aide, — et même nous presse, — à observer les commandements ;
confirme en nous l'espérance de l'éternelle vie ;
nous conseille dans nos doutes.

9. La Sainte Église...
une : par l'unité de foi, d'espérance, de charité ;
sainte : parce que composée de saints (= lavés dans le sang du Christ) ;
de consacrés (chrétiens, — de Christ qui signifie oint) ;
d'âmes qui sont le temple de la T. S. Trinité;
à cause de l'invocation de Dieu.
catholique (= universelle) : tous les lieux (terre, ciel, purgatoire) ;
tous les hommes (toutes les conditions...) ;
tous les temps.
inébranlable, parce que solidement établie sur le Christ, — et sur les Apôtres (d'où apostolicité) ;
parce que, toujours secouée par les persécutions, triomphe toujours.

10. La Communion des Saints. — La rémission des péchés.
Communion des biens du Christ (= tête) à tous les membres (unis par charité) par le moyen des Sacrements.
Est communiqué : la vertu de la passion du Christ;
le mérite de sa vie ;
tout ce qu'ont fait de bien tous les Saints.

11. La résurrection de la chair.
Foi et espérance de la résurrection. Leur utilité :

pour repousser les tristesses qui nous viennent de la séparation ;
pour repousser la crainte de la mort ;
pour nous exciter davantage à bien faire ;
pour nous détourner de tout mal.

Des corps ressuscités :
qualités communes à tous : identité du corps, son incorruptibilité, son intégrité, son plein développement ;
qualités spéciales aux bons : clarté, impassibilité, agilité, subtilité ;
aux mauvais : obscurité, passibilité, pesanteur, matérialité.

12. La vie éternelle.
C'est la conjonction définitive de l'homme à Dieu.
Consiste dans la parfaite vision, et la très haute louange ;
le total assouvissement des désirs ;
l'absolue sécurité ;
l'agréable et toute joyeuse société des bons.
— Des damnés : peine du dam, — remords, — peine du sens, — désespérance d'être jamais libéré.

# Le Congrès térésien de Madrid

## Les conclusions approuvées

*El Monte Carmelo* de Burgos, mai 1923, publie les conclusions approuvées au Congrès térésien de Madrid, sur la nécessité de la vie spirituelle, l'utilité de la doctrine de sainte Térèse pour la piété chrétienne, sur la prière vocale, les méthodes d'oraison et la contemplation.

A propos des méthodes d'oraison, la 7e conclusion est la suivante : « Les personnes qui par nature, ou pour être déjà assez avancées dans la perfection, ne se trouvent pas bien de la méthode discursive, peuvent employer la méthode appelée de « *Contemplation acquise* » dans l'une des deux formes recommandées par sainte Térèse, le *simple regard affectueux* ou le *recueillement intérieur*, selon la facilité qu'elles y trouveront et le profit qu'elles en retireront. » — Cette conclusion identifie donc, comme nous l'avons plusieurs fois fait ceci (1), la contemplation acquise avec l'oraison acquise de recueillement décrite dans le *Chemin de la Perfection*, ch. 28.

—

Il est à remarquer aussi que les conclusions du Congrès, placées sous le titre Contemplación, traitent toutes de la contemplation infuse ; c'est reconnaître que c'est elle qui est la contemplation proprement dite, comme nous l'avons ici enseigné (2). Notons les conclusions relatives à ce sujet, elles coïncident avec ce que nous avons donné comme la doctrine traditionnelle.

(1) *Vie spirituelle*, mars 1921, p. 472 ; nov. 1921, p. 84-88 ; oct. 1922, p. 111-113, p. 121 ; mars 1923, p. 656.

(2) *Vie Spirituelle*, nov. 1921, p. 86, 87.

### Thème V. — Contemplation

« 1° La Contemplation *infuse* est l'opération mystique par excellence. — 2° Cette contemplation est la connaissance expérimentale des choses divines, produite *surnaturellement* par Dieu dans l'âme; et c'est l'état d'union avec Dieu le plus intime qu'on puisse avoir ici-bas. — 3° Par suite, c'est dans l'ordre des moyens, *l'ultime idéal* et comme *la dernière étape* de la vie chrétienne en ce monde, dans les âmes appelées à l'union mystique avec Dieu. — 4° *L'état de contemplation se caractérise par la prédominance croissante des dons du Saint-Esprit* et *par le mode surhumain* avec lequel s'exercent toutes les bonnes actions. — 5° *Comme les vertus trouvent leur ultime perfection dans les dons, et comme ceux-ci trouvent leur actualisation parfaite dans la contemplation*, il en résulte que la *contemplation* est le « *Chemin* » *ordinaire de la sainteté* et de la vertu habituellement héroïque. »

*Conclusions sur les dispositions à la contemplation*

« 1° La contemplation infuse est un *don de Dieu*, et lui seul peut miséricordieusement y faire arriver. — 2° Les dispositions à la contemplation ne sont pas par elles-mêmes efficaces, sinon en tant qu'elles enlèvent les obstacles et attirent la divine miséricorde. — 3° Les principales dispositions à la contemplation sont le *détachement* de tout le créé, *la pureté de l'âme, l'humilité, la vraie charité, et la persévérance dans l'oraison.* — 4° Ces dispositions étant *accessibles à tous les états*, en tous il peut y avoir des âmes contemplatives. »

### Thème VI. — Utilité de la contemplation et son efficacité pour l'accroissement des vertus

« 1° La contemplation est comme *l'arrosage, grâce auquel croissent, se développent les vertus*, qui arrivent ainsi à leur dernière perfection. — 2° Dans ces vertus parfaites, qui dérivent de la contemplation, la grâce n'est plus seulement principe surnaturel de nos bonnes actions, mais *elle règne* déjà complètement et imprime à ces mêmes actions sa propre modalité surhumaine. — 3° Cet état de contemplation fait disparaître toute trace d'amour-propre et de vaine gloire. — 4° *C'est par*

*la contemplation qu'on arrive à mourir complètement à soi-même, pour que Jésus-Christ seul vive en nous.* »

THÈME VII. — UNITÉ DE LA VIE SPIRITUELLE ET SES DEGRÉS SELON LE LIVRE DES DEMEURES DE SAINTE TÉRÈSE

« 1° La direction spirituelle térésienne synthétise toute la tradition dans ses trois degrés essentiels : « voies purgative, illuminative et unitive » ; elle est par ailleurs la plus objective dans la division des degrés donnés par la Sainte, division fondée sur l'observation directe et psychologique. — 2° La direction spirituelle térésienne est *la plus complète*, parce qu'elle considère non seulement les états spirituels supérieurs, mais aussi les inférieurs intermédiaires, *selon une évolution sans sauts brusques* ; et comme le livre des *Demeures* est celui qui recueille le mieux tous les enseignements de la Sainte, il doit être reconnu comme le code typique de doctrine sur la vie spirituelle, et sainte Térèse comme la Maîtresse de la vraie spiritualité. — 3° La direction spirituelle térésienne n'est pas une direction théorique et d'école, mais elle est éminemment pratique ; parce qu'elle ne se contente pas d'exposer les principes et de déterminer la nature des degrés d'oraison, mais elle donne beaucoup de conseils, propose les moyens, indique les dangers et contient toutes les nuances d'une direction pratique. — 4° La fin de la sainte Mère en écrivant les *Demeures* est d'exposer les divers degrés par lesquels peut passer une âme pour arriver aux suprêmes manifestations de la vie mystique, sans prétendre expliquer les autres voies possibles de la vie spirituelle. — 5° Dans les *Demeures* de sainte Térèse se trouvent *deux ordres* de phénomènes complètement distincts : *dans les uns, l'âme se meut elle-même avec le secours de la grâce ; dans les autres, elle est mue surnaturellement par Dieu.* L'âme peut se procurer les premiers en toute circonstance, mais elle ne peut se procurer les seconds qu'indirectement, par l'exercice des vertus, surtout *par l'humilité.* »

---

*Avec la permission des Supérieurs.*
Imprimatur : † FELIX, episc. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne)